

La autoridad suprema del gran Leviatán

Ignacio Iturralde



Realización editorial: Bonalletra Alcompas, S. L.
© Ilustración de portada: Nacho García
Diseño de portada: Víctor Fernández y Natalia Sánchez para Asip, SL
Diseño y maquetación: Kira Riera
© Fotografías: Todas las imágenes utilizadas en este volumen son de dominio público

Depósito legal: B-16718-2015

Impresión y encuadernación: Impresia Ibérica
Impreso en España

Hobbes

La autoridad suprema del gran Leviatán

Ignacio Iturralde Blanco

CONTENIDO

Lupus est homo homini.

TITO MACIO PLAUTO

El infierno son los otros.

JEAN-PAUL SARTRE

Hobbes, creador de un mito (universal)

¿Cómo abordar la filosofía de Thomas Hobbes? ¿Cómo enfrentarse a su elevada figura, aquella que, mientras que algunos la consideran propia de un ángel, una gran mayoría abomina por haber ayudado a justificar la tiranía y el poder más absolutista? ¿Cuál era su verdadera intención al imaginar y describir un estado presocial como una situación de guerra sin cuartel, en la que los hombres convierten la vida en un espectáculo vil y esperpéntico? ¿Por qué puso tanto empeño en convencernos de que el poder soberano, sin cortapisas, es bueno por definición, y de que nuestra obligación es obedecer en todo al gigante Leviatán, el Estado, por encima de todas las cosas?[1]

Tal vez le resulte chocante al lector que una de las claves que da respuesta a muchas de estas preguntas sea la búsqueda de la paz y el mante-

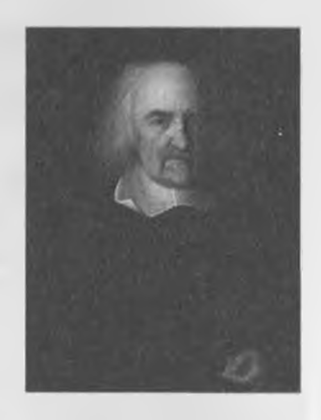
[1] Emplearemos Leviatán con mayúscula inicial para referirnos, como si de una persona se tratara, al nombre propio del gigante que, como Hobbes, usaremos para simbolizar al Estado soberano. En cambio cuando nos refiramos a la obra más célebre de este filósofo usaremos la forma itálica y su grafía original inglesa: *Leviathan.*

nimiento del orden social. No en balde el principal objetivo de la filosofía política de Hobbes fue intentar convencer a los súbditos de las ventajas que tenía obedecer al soberano, y así evitar la guerra civil que se avecinaba en Inglaterra. Además, si nos atrevemos aquí a nombrarlo como príncipe de la paz no es por su bravura, sino por todo lo contrario. Como él mismo no tuvo ningún pudor en reconocer, la mayoría de los actos que emprendió a lo largo de su vida partieron de un rasgo de su carácter mucho más común que la valentía: «la gran pasión de mi vida fue el miedo». De hecho, este mismo sentimiento –al que jocosamente consideraba su hermano gemelo– se constituiría en la piedra angular de su ciencia política sobre la que erige toda una sofisticada teoría de la autoridad suprema.

El contexto histórico en el que Hobbes desarrolla su actividad política y filosófica, y que abordaremos en el próximo capítulo, se caracteriza por un prolongado choque entre la aristocracia y la burguesía. Se trata de una época en la que se suceden y entremezclan grandes conflictos sociales, políticos y religiosos, tanto en el plano interno de Inglaterra como en el internacional, en lo que podemos llamar el inicio del fin del Antiguo Régimen.

En el continente europeo se desencadena la guerra de los Treinta Años (1618-1648) sobre todo por motivos religiosos, aunque también a causa de la situación política en Alemania así como de rivalidades entre diversos países europeos. En las islas británicas, el debate sobre la implicación en esta guerra tiene un peso considerable en el estallido de la guerra civil, cuyo efecto más notorio fue la ejecución pública de un rey de la dinastía Estuardo por el expeditivo método del hachazo en el cuello. El parlamento que siguió a este conflicto bélico se atrevería a discutir, todavía en vida de Hobbes, sobre la expulsión del trono del Duque de York (futuro rey Jacobo II) por ser católico, incluso si de este modo se estaba oponiendo a las decisiones del soberano o a lo que designara la línea sucesora.

Ante esta página de la historia manchada de sangre, en la que las guerras y la intolerancia religiosa habrían de dejar muestras de lo peor del ser humano, Thomas Hobbes se convirtió en uno de los pioneros en abogar por la racionalidad como fundamento de la paz, sirviéndose de unas leyes naturales que explicaremos convenientemente. Porque este ingenioso pensador, que muchos asocian con el egoísmo a ultranza del ser humano, y que nos legó la imagen del Estado como un temible monstruo apocalíptico, en realidad fue una persona preocupada sobre todo por la seguridad y la convivencia de sus conciudadanos.

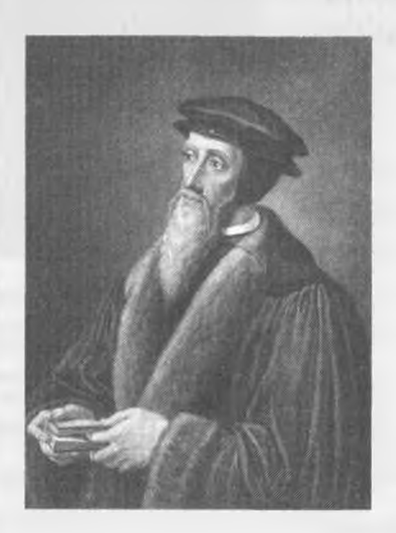


Thomas Hobbes en su madurez, por John Michael Wright. Para visitar esta obra el lector interesado deberá desplazarse hasta la National Portrait Gallery de la capital británica, donde se conservan hasta una veintena de retratos del filósofo.

A pesar de que la principal fuerza directora de su vida personal fue el miedo, hizo gala de un gran coraje en lo que respecta a su recorrido intelectual y fue un auténtico librepensador. La verdad, tal y como él la entendía, fue su única compañera: «soy un hombre que ama sus propias opiniones y cree en la veracidad de cuanto afirma» (L, dedicatoria).[2] Y el compromiso que adoptó con su método filosófico y la nueva ciencia fue inquebrantable y estuvo por encima de cuestiones políticas, de modo que decidió llevar su sistema filosófico hasta sus últimas consecuencias, ya que lo creía cierto y, en su opinión, habría de traer la paz a la humanidad. No obstante, sus convicciones suscitaron enemistades y estuvieron a punto de conducirlo a un proceso por herejía, muestra clara de que, en lo que al conocimiento se refería, el miedo

[2] Las citas de las obras de Hobbes se van a abreviar mediante las iniciales de la obra y el capítulo seguido de una coma. Así, *Elements of Law* será EL, *Human Nature* HN, *De Corpore* DCO, *De Homine* DH, *De Cive* DCI, *Leviathan* L y *Behemoth* B.

Calvin y Hobbes





Los auténticos Calvin y Hobbes: Juan Calvino (1509-1564) y Thomas Hobbes (1588-1679). Hobbes mantuvo una larga, enconada (y por momentos peligrosa) controversia con los presbiterianos británicos, mayoritarios en Escocia, una Iglesia creada por seguidores de la teología reformada de Calvino. Aunque más moderados políticamente que los anglicanos, Hobbes los acusaba igualmente de haber provocado la guerra civil.

Calvin y Hobbes son una de las tiras cómicas más populares de todos los tiempos. Dos mil quinientos periódicos publicaban diariamente las aventuras de esta peculiar pareja hasta el momento en que, en 1995, su autor, Bill Watterson, decidió ponerle punto final. Los protagonistas de tan exitosa serie son un tigre de peluche, Hobbes, y su dueño, Calvin, un chavalín de seis años, cuya desbordante imaginación solo es superada por sus formidables travesuras. El niño es ocurrente y gruñón –un joven cascarrabias al que todos querríamos conocer, pero ninguno educar–, mientras que su aterciopelado tigre es su perfecto contrapunto: un personaje sarcástico y con los pies en la tierra, que participa del mundo delicadamente infantil que Calvin crea a su alrededor.

Los nombres de estos menudos filósofos están inspirados, según su propio autor, por un francés y un inglés, Juan Calvino y Thomas Hobbes, para más señas. Pero más allá de la adopción de sus nombres, se pueden trazar al menos otras dos semejanzas entre los personajes y nuestro protagonista. En primer lugar, es probable que la transformación de Hobbes en un ingenioso tigre responda a su concepción del hombre como un animal instintivamente agresivo, aunque capaz de llevar una vida pacífica, como un peluche. En segundo lugar, Calvin da vida a su mascota en su mundo interior, mientras que, de forma similar, el pensador inglés hizo lo propio con su monstruo titánico, el Leviatán.

no le paralizaba. A causa de sus ideas tuvo que exiliarse a París, por temor a represalias de los parlamentaristas, y también por esas ideas se vio más tarde obligado a regresar a la Inglaterra liderada por Oliver Cromwell, por temor a represalias tanto de los realistas franceses como de los ingleses exiliados en París.

Frente a la situación de inseguridad y la guerra civil que marcaron su vida, Hobbes estimó que la forma más acertada de garantizar la paz era combatir todo aquello que debilitara el poder central del monarca. Para convertir su país en un reino más unido,[3] entendió que debía hacer campaña por dos cuestiones íntimamente relacionadas: por un lado, el absolutismo como forma de gobierno, ya que defendía la centralización de toda autoridad política en la figura del soberano; y, por otra parte, la independencia del Estado frente a toda injerencia de la Iglesia. Al respecto de este segundo punto, Hobbes dedicó muchas

[3] La unión de los reinos de Inglaterra y Escocia no acaecerá hasta 1707, años después de la muerte de Thomas Hobbes, cuando se crea una Gran Bretaña a la que se unirá finalmente Irlanda en 1800.

páginas a la demostración de que se podía llevar una vida cristiana y al mismo tiempo regirse por una moral secular dictada por el soberano. Porque era consciente de que a través de la culpa, el pecado y los castigos del más allá, la Iglesia había acaparado un enorme peso político que no dudaba en emplear en cuestiones lisa y llanamente terrenales. En esta cruzada por la secularización del Estado, Hobbes llegó a afirmar que la salvación está al alcance de casi todos, poniendo en duda la existencia misma del infierno. De esta forma, debilitaba la posición de anglicanos y presbiterianos, ya que sostenía que la ética de su tiempo se podía argumentar con independencia de los dogmas de la fe cristiana, sin oponerse a ella, pero sí relegando la teología a un tipo de conocimiento alejado de la filosofía y la verdadera ciencia. De hecho, uno de los principales blancos de la labor de demolición emprendida por Hobbes fue el fundamentalismo religioso, que en aquellos tiempos provocaba (como hoy en día, por desgracia) guerras y matanzas. Y este ataque a la Iglesia (sobre todo a la protestante, aunque también a la católica) le valió que en su país se lo considerase hereje y ateo, aunque ningún eclesiástico consiguió nunca procesarlo por ello, a diferencia de lo que ocurriera con Giordano Bruno a finales del siglo XVI.

Como desarrollaremos más adelante, para este sabio el orgullo es uno de los peores sentimientos humanos. Por su culpa nos comportamos de forma irracional, arriesgando en ocasiones hacienda, familia y pellejo por cuestiones muchas veces insignificantes. Del orgullo nacen la mayoría de los conflictos que amenazan la vida. En cambio, el miedo nos puede salvar. Esta última es una emoción que podemos entender racionalmente, ya que ejerce una protección frente a los peligros que nos acechan, por lo que Hobbes trata de convencernos de que adoptar una actitud pacifista casi siempre es lo más inteligente. Considera que, con la propagación de sus ideas, la armonía y la concordia de la vida en sociedad caerán por su propio peso como una

consecuencia, además, de la elección individual. Esta parece haber sido la visionaria conclusión que impulsó a un ya maduro Hobbes a emprender la ingente labor de construir un sistema filosófico desde cero para propiciar la paz. Su teoría del contrato social se basa en la constatación de que solo mediante la renuncia a una parte de nuestros derechos (naturales) en favor de una autoridad suprema podemos realmente ser libres, aunque esta sea una libertad definida a su manera. Tal es el argumento, poco intuitivo, que Hobbes nos plantea: solo en la sumisión alcanzamos la máxima libertad a la que podemos aspirar. Frente a Rosa Luxemburgo y su «quien no se mueve, no siente las cadenas», Hobbes replicaría que esas mismas cadenas son las que nos protegen.

Pero a Hobbes no solo lo movió un interés político o filosófico, sino que, haciendo justicia a la consideración de científico que tenía de sí mismo, realizó aportaciones en los campos de las matemáticas, la óptica, la lógica y la lingüística, entre otras muchas disciplinas. Prestó gran atención al método de investigación y a la forma de producción de conocimiento científico. Hobbes –junto a Francis Bacon y muchos otros– contribuyó a establecer los fundamentos y el método hipotético-deductivo de las ciencias sociales. Procuró llegar, sirviéndose de la duda como René Descartes, a unas premisas irrefutables y a partir de ellas desarrollar un sistema filosófico que abarcara y pusiera en relación ámbitos tan diversos como la materia, el ser humano y la vida en sociedad. Y es este afán sistematizador uno de los elementos que, como vamos a ver, más caracterizan el conjunto del pensamiento hobbesiano.

Asimismo, esta motivación científica parte del convencimiento de que es posible hacer de la filosofía y la teoría social «ciencias duras», como las matemáticas y preferiblemente la geometría. Su esquema inicial partía del nuevo método científico, apenas descubierto, un

método deudor de Galileo, pero también de Descartes y Bacon. La estructura escogida para ordenar su corpus era la misma que la de las teorías matemáticas que tanto le agradaban. Es el suyo, por lo tanto, un sistema filosófico que aspira a una formalidad similar a la de la geometría de Euclides. En otras palabras, Hobbes erige su filosofía como una teoría matemática axiomática, en la que todas las conclusiones se derivan de una serie de proposiciones encadenadas que se remontan hasta unas verdades irrefutables fijadas como axiomas. Y los temas que se propuso tratar, como si de planos interconectados se tratara, fueron dictados en gran medida por esta misma ambición formal. Desde la física hasta la biología y la psicología, desde estas hasta la ética y, finalmente, desde esta última hasta la política. Así, la cosmología y antropología hobbesianas tienen un efecto en su filosofía moral y, sobre todo, política. En cierto sentido, las dos primeras son un paso previo y necesario para estas dos últimas; muy especialmente su concepción de la naturaleza humana tiene un impacto definitivo en la cuestión política.

Pero aunque su plan de trabajo estaba fijado con mucha precisión, Hobbes estimó que las urgencias de su tiempo lo obligaban a empezar su teoría por el final. Y, como ya hemos mencionado, lo más acuciante era calmar los ánimos en una Inglaterra a punto de entrar en una guerra civil. «Aquellas discusiones [acerca del poder real y la obediencia] fueron el prólogo a la guerra que se acercaba. Y esa fue la causa que, dejados para más adelante todos los demás asuntos, hizo que madurase y saliese de mí esta tercera parte. Ocurrió, por tanto, que lo que iba a venir en último lugar ocupa ahora el primero» (DCI, prefacio).

Por esto, de las tres secciones en que había previsto escribir y publicar su sistema filosófico, empezó por la tercera, la que pensaba que podía tener mayor utilidad social: la que versa sobre la autoridad soberana y la obligación de obedecerla. Porque el objetivo fundamental



Detalle del frontispicio de la primera edición de *Leviathan* (1651), probablemente obra de Wenceslaus Hollar. La figura del gran monstruo representa la autoridad suprema y está configurada por infinidad de individuos de espaldas que miran con reverencia hacia la cabeza del soberano.

de la política, según Hobbes, no es la realización del bien (que, como tendremos ocasión de comprobar, necesita previamente haber abandonado el estado de naturaleza), sino la convivencia pacífica y armónica de la vida en sociedad, sin la cual no hay una noción común de qué está bien y qué mal. Así, Hobbes publicó en primer lugar su tratado sobre los elementos filosóficos del ciudadano, su *De Cive*. Hasta el propio *Leviathan* es una obra deudora de la anterior, y, como esta, también incorpora capítulos que desarrollan temas cosmológicos y antropológicos.[4]

Según la ciencia política de Hobbes, el Estado es un Leviatán, un ogro filantrópico, como le gustaba llamarlo a Octavio Paz, que es protector y pacificador a la vez que temible y represivo. Pero, a diferencia de lo que opinan los anarquistas,[5] la alternativa a este autómata coercitivo no nos hace más libres. En la concepción hobbesiana de la vida política, la disyuntiva se da entre un temor regulado, ordenado

4 Estos últimos asuntos son los centrales en las dos obras que no tuvo tiempo de publicar hasta pasado el conflicto bélico: *De Corpore* y *De Homine*.

5 A Bakunin se le atribuye la cita: «Donde comienza el Estado termina la libertad del individuo, y viceversa».

y compartido (vehiculado en el miedo al castigo) y un temor general, constante y caótico: la guerra de todos contra todos. Por lo tanto, el realismo pesimista de Hobbes busca convencernos de que las incomodidades de la sumisión son inevitables, tanto en un gobierno democrático como en cualquier otro. Estas son un saludable mal menor. Debemos, por consiguiente, obedecer agradecidos porque la alternativa a su régimen absoluto es mucho más fastidiosa y terrorífica. En ausencia de un soberano fuerte, todo se convierte en un peligroso y brutal «sálvese quien pueda». La autoridad, en resumen, es también recomendable desde abajo, desde la perspectiva de los súbditos.

Planteamiento (y pretensión) de este libro

Si bien el objetivo principal del libro que el lector tiene entre las manos es presentar la filosofía de Thomas Hobbes y, como no podría ser de otra manera, hacer especial hincapié en su dimensión ética y política, se ha procurado adoptar un punto de vista que contribuya a suavizar la imagen del filósofo que ha llegado hasta nuestros días, la que ha destacado los elementos más oscuros de su pensamiento. Este enfoque más cordial se apreciará sobre todo en los ejemplos escogidos, así como en la temática de muchos de los recuadros que se van intercalando en el texto.

Entrando en materia, referiremos la vida de Hobbes en el capítulo siguiente, donde prestaremos especial atención a cómo llegó nuestro protagonista a la filosofía y cuáles fueron sus influencias más importantes, tanto de otros pensadores de las islas británicas como del «continente» (pues así conocen al resto de Europa los británicos), precisamente en un período de gran convulsión en la ciencia y en la técnica, ambas aceleradas por los nuevos descubrimientos y el desa-

rrollo de la técnica. Fueron también tiempos convulsos tanto para la religión como para la política, y, a partir de ellas, explicaremos la afiliación política de Hobbes, realista y conservadora, así como su empeño en influir en los debates en torno a la Iglesia y la independencia del Estado.

El sistema filosófico hobbesiano propiamente dicho se presentará en tres capítulos consecutivos, siguiendo su plan original: cosmología, biología y psicología, ética y política. Estos capítulos se han nombrado siguiendo los títulos de las dos primeras partes de sus *Elementa Philosophiae*: de los cuerpos y de los hombres. El tercero, en lugar de llamarse «de los ciudadanos», como correspondería si siguiera la misma regla, se ha inspirado en el *Leviathan*, de ahí que finalmente su encabezado sea «De los monstruos artificiales (y la vida en sociedad)». Conviene mencionar que la materia de los dos primeros capítulos, es decir, la metafísica, la epistemología y la antropología filosófica, se va a limitar a todas aquellas cuestiones que sean necesarias para comprender la filosofía ético-política de Hobbes, que es la que mayor influencia ha tenido y a la que mayor esfuerzo dedicó.

Finalmente, esbozaremos unos últimos comentarios a modo de conclusión donde discutiremos algunas de las ideas más provocativas de cuantas enunciara nuestro protagonista. Evaluaremos el alto precio que Hobbes fija para la paz y analizaremos en profundidad al hombre unidimensional que nos describe. Comprobaremos, por último, cómo algunos autores, sobre todo del siglo XX, recibieron sus ideas y cómo las adaptaron para poder presentar a Hobbes como uno de sus filósofos políticos de referencia.

Una vida en verso

Vista en su conjunto, no puede considerarse que la vida de Hobbes fuera la de un niño prodigio. Aunque de inteligencia precoz, no descubrió la geometría hasta la edad de cuarenta y dos años, no escribió su primera obra política hasta superada la cincuentena y solo fue considerado filósofo a partir de la publicación de su *De Cive*, cuando rozaba los sesenta años. No obstante, llegó a ser un inmenso pensador político, un sistematizador filosófico en toda regla, matemático, óptico, físico y hasta hizo sus pinitos como domador de caballos. Además, compuso su autobiografía en forma de poema cuando pasaba sobradamente de los ochenta años, primero en lengua latina y después en una traducción libre, también rimada, que él mismo hizo al inglés. Su pericia lírica fue notable en ambos idiomas y esta aproximación bilingüe es un rasgo de su proceso de trabajo, en el que siempre mantuvo la perspectiva del traductor.

«Lamento los tiempos adversos y los males que nacieron conmigo» es uno de los primeros versos de su autobiografía. Se refiere a que su edad adulta, como vamos a explicar, estuvo marcada por la guerra civil inglesa y por su apoyo al bando realista. Presenció cómo Carlos I

intentó gobernar sin tener en cuenta al parlamento y cómo aquella decisión desembocó en la guerra civil que ganó Cromwell y perdió el rey, decapitado en ejecución pública. Se marchó entonces al exilio por sus ideas políticas, pero sus mismos aliados acabarían por enemistarse con él cuando publicó *Leviathan*, la obra que lo hizo pasar a la posteridad pero que le trajo muchos dolores de cabeza desde el momento de entregarla a la imprenta.

Infancia y formación

Thomas Hobbes nació en el pueblecito de Westport perteneciente al municipio de Malmesbury, al sudoeste de Inglaterra, en la época isabelina. En el poema autobiográfico que hemos mencionado nos explica que «un gusanillo» nació el cinco de abril de 1588, Viernes Santo, el mismo año en que estaba atracada en los puertos españoles la temible Armada Invencible.[6] Su señora madre, del susto de saber que aquel ataque a las islas era inminente, dio a luz prematuramente a «gemelos»: al pequeño Thomas y al miedo.

Fue la suya una familia humilde y religiosa, aunque con algunos matices. De su progenitor, pastor anglicano, recibió el agua bautismal y el nombre. Y poco más recibió Thomas, que era su segundo vástago, aparte de una hermanita menor que le arrebató el rol de hijo pequeño. Por otra parte, este padre de familia puso menos empeño en el cuidado de su rebaño que en el cultivo de sus diversos vicios. Fue camorrista, pendenciero y jugador, un currículum nada desdeñable para ser el responsable espiritual de dos feligresías. Según su biógrafo

[6] De no indicarse lo contrario, las citas literales de este capítulo pertenecen a la obra *Vida de Thomas Hobbes de Malmesbury escrita por él mismo.*

y buen amigo de su hijo, John Aubrey, Thomas Hobbes padre no fue una persona de inteligencia notable, más bien todo lo contrario.

Thomas Hobbes hijo, en cambio, aprendió a leer y escribir desde muy joven en la escuela de la iglesia. Según Aubrey, «de niño era bastante juguetón, pero ya entonces tenía una melancolía contemplativa, solía retirarse a una esquina para aprender su lección de memoria».[7] También estudió griego y latín sin salir del pueblo –a lo largo de su vida, llegó a manejarse en cuatro lenguas con perfecta fluidez–, mostrando ya el gran dominio de la palabra escrita que tanto lo caracterizaría. Siendo todavía un niño, por ejemplo, realizó una traducción de Eurípides del griego a versos yámbicos latinos.

A los catorce años lo enviaron a estudiar a la universidad de Oxford, dominada en aquellos años por la escolástica de influencia aristotélica. Más concretamente, Hobbes fue alumno del Magdalen Hall, uno de sus centros autónomos, donde recibió una formación basada en los clásicos grecorromanos. De ahí proviene la adscripción al humanismo manifiesta en su juventud y que se mantendrá como un poso durante el resto de su vida. Pero, según su propio testimonio, no disfrutó en exceso de aquella educación universitaria en la que la reflexión personal brillaba por su ausencia, y que se limitaba en buena medida a la repetición acrítica de las doctrinas aristotélicas pasadas por el tamiz del cristianismo. Especialmente aburrida le pareció la lógica, aunque no le quedó otro remedio que aprenderse de memoria la interminable lista de los silogismos: Barbara, Celarent, Darii, Ferio, etc. Buena muestra de la pobre impresión que le causó la formación universitaria es que más tarde convirtió las universidades y su currículo en uno de los blancos de sus críticas.

7 Aubrey, J., *Vidas breves*.

Cuando Hobbes solo tenía dieciséis años, su padre abandonó definitivamente a su familia y a las parroquias que tenía a su cargo. Según explica Aubrey, aquel cura vividor protagonizó una desafortunada trifulca con otro párroco que iba a sustituirlo, un enfrentamiento que terminó en una agria pelea en el atrio de la iglesia. Aquel «llegar a las manos», impropio de dos pastores, supuso que finalmente a nuestro Thomas lo criara su tío paterno, un acomodado fabricante de guantes, soltero y sin descendencia, que también era regidor del municipio.

Su juventud, por lo tanto, estuvo marcada por la ausencia de la figura paterna. Aquella desgraciada circunstancia debió de afectar profundamente a Hobbes y, con toda probabilidad, lo predispuso en su futura relación con los responsables eclesiásticos.

Servicio doméstico erudito

En esta época resultaba muy conveniente tener sirvientes de la más alta erudición. En un tiempo en que se valoraba la calidad de los textos, la retórica y las ideas, se consideraba de lo más apropiado tener a sueldo a pensadores capaces de componer una apología en alejandrinos, un discurso para ser pronunciado en el parlamento o, simplemente, capaces de recitar con elegancia a Virgilio, en latín, a la hora del té. La aristocracia británica seguía así los pasos de otros renombrados mecenas del saber, entre ellos los Médicis de Florencia, aunque, a diferencia de aquellos, los ingleses incorporaban a los sabios a su servicio doméstico personal.

Corría el año 1608, Hobbes se había graduado en Oxford demostrando unas dotes excepcionales en el uso del lenguaje, y, por recomendación del director del Magdalen Hall, entró al servicio de una de las familias más ricas de Inglaterra: los Cavendish de Devonshire.

«Aunque yo mismo era un adolescente, me pusieron de tutor de otro adolescente, pues seguía sometido a la autoridad paterna. Le serví satisfactoriamente durante veinte años, y no fue tanto mi señor como mi amigo. Aquella fue la etapa más dulce de mi vida y aún sueño gratamente con ella.» Mientras fue preceptor de William Cavendish, el futuro segundo conde de Devonshire, pudo continuar con su propia formación, si bien de forma mucho más autodidacta. Pasó dos años leyendo novelas, y, a continuación, se dedicó al estudio de la historia de Inglaterra, Roma y Grecia, devorando con especial fruición a Tucídides, a quien más adelante traduciría al inglés. «Fue él quien me enseñó lo inepta que es la democracia, y cuánto más juicio tiene un solo hombre que una asamblea.»

Su situación profesional, además, le permitió conocer a los científicos, políticos y pensadores más destacados de la época, así como tener acceso a las principales obras que estos iban publicando. Otros grandes cerebros contemporáneos a Hobbes que también sirvieron a patronos aristocráticos fueron John Locke, que ejerció de médico personal y secretario, y el jurista John Selden, también al servicio de un conde, quien a su vez se convertiría con los años en gran amigo del de Malmesbury.

Esta vida tranquila, alejada de incomodidades, le permitía disfrutar de los lujos propios de la clase aristocrática. Sin embargo, también conllevaba algunos inconvenientes. El más llamativo era la imposibilidad de disfrutar de una vida sentimental: por lo que sabemos de él, no contrajo matrimonio ni se le conoce descendencia. Consideraba, tal vez por esta condición, que la estupidez proviene «del apetito de placeres sensuales o de la carne» (HN, 10) y que «sus deleites se ven compensados con el hastío» (DH, 11).

Hobbes se movía con comodidad entre los aristócratas, con cuyos miembros se relacionaba de manera preferente. Además de vivir en casa

William Cavendish, supongo

La historia de Thomas Hobbes es inseparable de una larga lista de Williams Cavendish –Guillermos, en español– que a menudo confunden al lector poco versado en la intrincada genealogía de la aristocracia inglesa. No en balde, Hobbes sirvió a cuatro miembros de una de las familias más influyentes de Inglaterra.

El primer conde de Devonshire, William Cavendish (1552–1626), fue también el primero en encargar a Hobbes que se ocupara de la formación de su hijo. Con el segundo William Cavendish (1590-1628), que era tan solo un par de años más joven que nuestro filósofo, mantuvo una relación que fue mucho más allá de la que suele establecerse entre tutor y alumno: además de profesor, fue su secretario personal, amigo, protegido, compañero de fatigas y hasta administrador de los negocios familiares. Este pupilo heredó el ducado de su padre en 1626 pero su vida se vio truncada a la edad de treinta y cinco años por un monumental empacho. El tercero en esta sucesión de homónimos y patronos de Hobbes fue William Cavendish (1593-1676), primer duque de Newcastle y primo hermano del primer tutelado. Este Guillermo, hombre de confianza del rey Carlos I, se involucró en la agitada política del momento hasta convertirse en un personaje de enorme relevancia en las filas del bando realista. Por este motivo, Hobbes le dedicó su *Elements of Law* (1640), escrito para que los argumentos allí recogidos le sirvieran en sus debates a favor de la monarquía. Tanto este último William como su hermano menor Charles y la esposa de este, Margaret, fueron grandes admiradores de Hobbes y, todos ellos, de la ciencia del siglo XVII. Nuestro hombre también educó al hijo de su primer pupilo, William Cavendish (1617-1684), el cuarto William para él y el tercer conde de Devonshire, con quien, como con su padre, viajó por el continente como parte de su formación. Este es el William Cavendish que aparece en las dedicatorias de *De Cive* (1642) y *De Corpore* (1655).

de un buen representante de la nobleza, hay que añadir su condición de pequeño terrateniente y accionista a los factores que explican el talante conservador de Hobbes. En efecto, más o menos por esta misma época, heredó una pequeña finca rústica del tío que lo había prohijado. Según el muy bien informado Aubrey, que también era de Malmesbury, aquellas eran tierras de gran calidad, por lo que las cosechas de trigo eran abundantes. Dicha fertilidad le reportó, a lo largo de su vida, una renta adicional que se sumaba al sueldo que percibía de su señor correspondiente.

En aquellas primeras décadas del siglo XVII, la educación de los retoños de la más alta estirpe británica estaba cambiando. En muchos casos, este cambio implicaba la saludable y nueva costumbre de viajar por «el continente» con el fin de ensanchar los horizontes tanto geográficos como mentales a que obliga la británica insularidad. De este modo, Hobbes y su primer pupilo partieron con rumbo a Italia, en lo que supuso el inicio de una serie de viajes de gran calado intelectual en la formación de nuestro pensador.

Viajes continentales

Hobbes se convirtió en lo que los franceses llaman un *conducteur d'un Seigneur*. Cruzó el mar, llevando de la mano a su pupilo y amigo William, para descubrir juntos un mundo que hasta entonces solo habían explorado en los libros.

Este viaje iniciático duró cinco años, y de todos los lugares que visitaron Venecia fue la ciudad que les produjo una impresión más honda. Era el último bastión republicano dentro de la fragmentada Italia postrenacentista, pues la mayoría de estados habían sucumbido al dominio español después de que Francia hubiera sido derrotada. Cavendish y Hobbes entraron en contacto con los dirigentes venecianos,

sobre todo con el fraile Paolo Sarpi, miembro del Tribunal de los Diez y formidable defensor de la república ante el papado. La lucha de resistencia frente a este último se libraba también en el campo de las ideas, sobre todo por mantener la autonomía de Venecia en cuestiones religiosas respecto del papa Pablo V, mucho más inclinado hacia el lado español. Por este motivo, los venecianos estaban sinceramente interesados en los ensayos de dos humanistas cuyas propuestas creían que les podían ayudar en su causa frente a la intromisión del pontífice: su contemporáneo el inglés Francis Bacon y el renacentista francés Michel de Montaigne. Este último, como los escépticos clásicos, promovía el cuestionamiento de los preceptos morales, la suspensión de todas las creencias (*epojé*) con el objeto de alcanzar la serenidad e imperturbabilidad (*ataraxia*) y, como los estoicos y el renacentista Justo Lipsio, la ausencia de cualquier tipo de alteración de índole emocional (*apatheia*). De todas formas, Montaigne ponía un límite a esta clase de neoestoicismo y retirada escéptica: la conservación de la propia persona, puesto que sostenía que es la obligación del hombre sabio mantener su integridad física, un punto que enlaza también con las ideas del escéptico Carnéades.[8] Hobbes, por su parte, irá un paso más allá hasta convertir este principio de autoconservación en el derecho natural inalienable, su axioma fundacional sobre el que basar una nueva moral. Por otro lado, Bacon, en contra de lo que opinaba Montaigne, defendía la implicación política de los ciudadanos, así como la aplicación práctica de las ciencias para mejorar la vida de estos.

De regreso en Inglaterra, la relación de Cavendish con los republicanos venecianos se mantuvo a través de diversas misivas, casi una cincuentena, que Hobbes tradujo del italiano para que su señor las

8 No han faltado tampoco filósofos como el cirenaico Hegesias, quien en el s. III a.C. convencía a la gente para que se suicidara. De ahí el sobrenombre de «Persuasor de la Muerte».

pudiera leer. En una carta de esta misma época se le solicitaba a Cavendish que encontrara un amanuense para Bacon, de manera que este pudiera enviar información acerca de sus nuevas ideas a Venecia.

Para Hobbes, los dos resultados más inmediatos de este primer viaje por Europa fueron una nueva ocupación y, derivada de ella, la traducción de varios de los ensayos baconianos al latín para su difusión continental. Bacon, amigo íntimo de los Cavendish, preferirá a Hobbes frente al resto de sus escribanos porque podía entender mejor lo que escribía y porque amaba conversar con él, según el informe de Aubrey.

Hobbes se dio cuenta de que la influencia de la escolástica y el aristotelismo estaban decayendo en el continente. A partir de esta constatación, empezó a mostrar entusiasmo por la revolución científica que se estaba gestando, en parte también, gracias a las ideas de Bacon sobre la inducción, la experimentación y el método científico. La ciencia llamaba a sus puertas.

Su vida transcurría plácidamente hasta que, en 1628, su noble tutelado murió de forma prematura poco más de un año después que su padre, el primer conde de Devonshire. Fallecido su amo y siendo el hijo de este demasiado pequeño, se halló por primera vez en la tesitura de tener que conseguir un nuevo puesto de trabajo por sí mismo. Buscó entonces otra familia aristocrática que necesitara un preceptor de su altura y la encontró en una casa vecina, la de Sir Gervase Clifton, destacado partidario del rey, político en activo y miembro de la cámara baja del parlamento, la Cámara de los Comunes.

El telón de fondo en el continente era la guerra de los Treinta Años (1618-1648), que enfrentaba a soberanos católicos, como los Habsburgo de Austria y España, con luteranos y calvinistas. El epicentro de este conflicto se localizó en tierras alemanas, pero terminaría afectando directa o indirectamente a muchos otros países como Dinamarca,

Suecia, Holanda, Francia, Rusia, el imperio turco o los mencionados estados italianos. La guerra estuvo motivada por conflictos de intereses religiosos, aunque pronto estos se sustituyeron por otros de carácter político y las ligas en liza agruparon a naciones de diversos credos. Este clima bélico, como si de una tempestad se tratara, se iba también aproximando a las islas británicas.

A raíz de la implicación de Inglaterra en aquel conflicto y de su financiación (el parlamento se negó a conceder fondos, lo que llevó al rey Carlos I a recaudar impuestos sin su aprobación y a encarcelar a todo aquel que se negase a pagarlos), la Cámara de los Comunes consiguió finalmente que el rey aceptara en 1628 la Petición de Derechos (*Petition of Rights*), una limitación del poder real en la forma de una serie de garantías inviolables de los súbditos.[9] Pero al año de hacerlo, el rey reaccionó y se mostró tan intransigente como su padre al clausurar la puerta del parlamento, que se cerró literalmente con cadenas y candados y se mantuvo así durante once años. Se crearon entonces dos bandos: los favorables al poder real y los defensores de la soberanía de los súbditos. Las disputas entre ambos tenían que ver con la obediencia al derecho divino de los reyes, las atribuciones del parlamento, la tolerancia religiosa y con cuestiones mucho más prosaicas pero de peso, como la recaudación de impuestos.

Poco a poco, Hobbes fue tomando partido en la vida pública a causa de la estrecha relación que tenía con sus patronos. En aquella época, además, publicó sus primeras páginas, por ejemplo, la introducción a la traducción que realizó de la *Historia de la guerra del Peloponeso* de Tucídides. Como ya apuntamos, el interés por este ateniense se des-

[9] No debe confundirse esta Petición de Derechos con la Declaración de Derechos (*Bill of Rights*), resultado de la Revolución Gloriosa de 1689 y que el parlamento impuso al nuevo monarca de la casa de Orange, Guillermo III, para poder acceder al trono de los Estuardos, ocupado entonces por su suegro, el católico Jacobo II.

pertó durante su paso por la ciudad italiana de los canales. Sarpi y sus seguidores intentaban recuperar a este historiador de la democracia frente a Tácito, mucho más en boga por aquel entonces. Pero el efecto que Tucídides produjo en Hobbes fue el contrario al que hubieran deseado sus amigos venecianos, pues lo llevó a ratificarse aún más en sus convicciones monárquicas. Es cierto que, del programa del humanismo, a Hobbes nunca le sedujo el republicanismo clásico, motivo por el cual cargará tanto contra la democracia como contra su ideal de libertad.

En 1630, nuestro guía de señores partió con su alumno Clifton hacia tierras galas. Y fue en aquella ocasión cuando tropezó por casualidad con un ejemplar de los *Elementos* de Euclides. Aquel libro se encontraba sobre una mesa, en la biblioteca de un caballero, abierto por la página que contiene la siguiente proposición: «En un triángulo rectángulo, el cuadrado del lado opuesto al ángulo recto es igual a la suma de los cuadrados de los lados que contienen al ángulo recto».[10] Exclamó: «¡Por Dios! ¡Esto es imposible!».[11] Pero al interesarse por la demostración de este principio, y echar hacia atrás las páginas del libro, de la demostración a las pruebas, se convenció de dos cosas: la primera era la mencionada propiedad de los triángulos rectángulos, y la segunda, que la geometría es la «única ciencia que Dios se complació en comunicar al género humano» (L, 4). Su devoción por la geometría no se limitó a emitir opiniones tan hiperbólicas como esta, sino que su comportamiento fue igualmente exagerado. Según Aubrey, pintaba las sábanas y las perneras de sus pantalones con rayas y figuras. Tal era su obsesión que, al cerrar los ojos después de mucho estudio, seguía viendo unas formas que lo mantenían en vilo. Y llegó

[10] Euclides, *Elementos*, Libro I, proposición 47.

[11] Aubrey, J., *Vidas breves*. En una nota a esa exclamación de Hobbes, Aubrey asegura que solía blasfemar de vez en cuando «a modo de énfasis».

Absolutism? No, thanks

El parlamentarismo inglés se cuenta entre los más antiguos. En gran medida, esto se debe a que el absolutismo en las islas británicas no tuvo el éxito que tuvo otros reinos, con la Francia borbónica como uno de los casos más paradigmáticos. Y fue así, sobre todo, por tres motivos: en primer lugar, por la antigüedad del parlamento inglés, que se remonta a tiempos medievales, y que muy tempranamente se había establecido como una forma de control sobre la figura del monarca; en segundo lugar, por la sensibilidad de los representantes de la emergente burguesía inglesa al abuso de poder de los soberanos, que los llevó no solo a oponerse a las medidas más arbitrarias de estos, sino que desde muy pronto organizaron contrapesos para limitar cualquier poder incontrolado; y, en tercer lugar, por la insularidad británica, que implicaba una necesidad menor de tropas de infantería para defenderse –lo contrario que de buques de la Armada–, por lo que no fue posible que los reyes ingleses fundaran sus regímenes absolutistas sobre un ejército fuerte.



Oliver Cromwell disolviendo el Parlamento Largo, según el pintor londinense Andrew Carrick Gow.

Cuando la reina Isabel, la última de los Tudores, murió sin descendencia, dio paso a su primo James Stuart –Estuardo en español–, quien reinaba en Escocia. Esta nueva dinastía de origen escocés dio cuatro reyes y dos reinas a las islas británicas, con un largo interregno entre 1649 y 1660 en el que, como resultado de la guerra civil inglesa, se estableció la Commonwealth. Este régimen republicano depuso a la monarquía y ejecutó al rey Carlos I.

Este período histórico es la materia de la obra de Hobbes *Behemoth. O El Parlamento Largo*, donde resume las convulsiones políticas

de aquel tiempo: «He visto en esta revolución un movimiento circular del poder soberano desde el difunto rey a su hijo a través de dos usurpadores, padre e hijo. Pues pasó del rey Carlos I al Parlamento Largo, de ahí al Parlamento Rabadilla, del Rabadilla a Oliver Cromwell y de nuevo de Richard Cromwell al Rabadilla; de ahí al Parlamento Largo; y de ahí al rey Carlos II» (B, 4). A los usurpadores que se refiere son Oliver Cromwell, el líder militar de la revuelta, y a su hijo Richard, quien no tuvo éxito en sucederlo como soberano. Los parlamentos, por su parte, son las asambleas de la Cámara de los Comunes. El Largo («Long Parliament») fue el que se constituyó en 1640 y que Cromwell terminaría por disolver en 1653, aunque se volvería a reunir después. Entonces, se reunió el Parlamento Rabadilla o Remanente («Rump Parliament»), purgado principalmente de los presbiterianos que estaban más próximos a la Casa de Estuardo. Hobbes criticaba en su biografía que este grupo se llamara parlamento «aunque eran pocos», y explicaba así aquella purga en la que la New Model Army bloqueó el acceso a todos los que no eran partidarios de Cromwell.

El resultado de la resistencia del parlamento y la burguesía, plasmado en la guerra civil y en esta alternancia de regímenes y dinastías, fue que en Inglaterra, como en Escocia e Irlanda, no se consiguió nunca instaurar un sistema absolutista con sucesivos soberanos que concentraran todo el poder, a pesar de lo que recomendaba Hobbes en sus obras políticas.

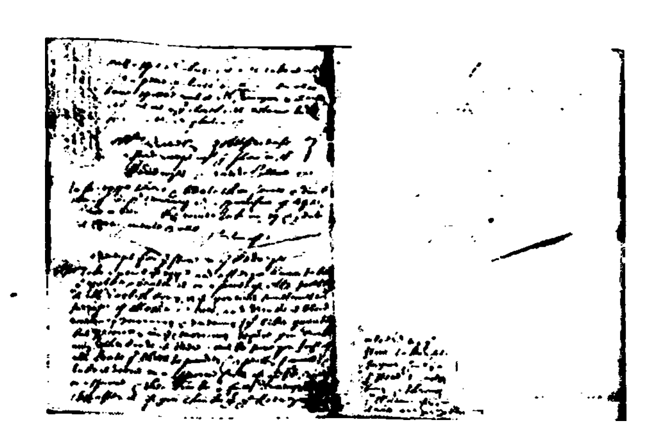
a utilizar el mismo título que Euclides, «Elementos», tanto para su primer trabajo político como para la trilogía de su sistema filosófico, aunque uno lo escribiera en inglés y la otra en latín.

A mediados de la década de 1630, otra rama de la familia Cavendish reclamó sus servicios. En este caso, se trataba del conde de Newcastle, caballero y general (que llegaría a ser uno de los más destacados en la guerra civil que estaba a punto de estallar), quien lo puso en

nómina. Esta circunstancia fue definitiva para que Hobbes ampliara sus inquietudes intelectuales, dejando de lado la vertiente más humanista que le había ocupado hasta entonces. El conde y su hermano estaban trabajando en asuntos eminentemente militares, por lo que le pidieron a su nuevo consejero, como si de Leonardo da Vinci se tratara, que les ayudara a mejorar su tecnología bélica. Fue a partir de dicho encargo cuando Hobbes dejaría de ser únicamente un hombre de letras para convertirse también en científico.

De este modo, empezaba a ocuparse de cuestiones prácticas, como la óptica, la dinámica aplicada a la balística o la equitación –a este asunto dedicará un opúsculo nunca publicado, de valor anecdótico. En este período van cristalizando en Hobbes una serie de influencias que hasta el momento habían aparecido de forma dispersa. Sobre todas las cosas, tomó conciencia de la importancia del método en la ciencia moderna, del poder de la deducción y de la mejora de la calidad de vida que supone su aplicación práctica. A partir de entonces, se dedicaría por completo a colaborar, en la medida de sus posibilidades, en el desarrollo de las diversas disciplinas. Especialmente esclarecedor le resultó el estudio de la obra de Galileo Galilei, dedicada también a la dinámica, y que estableció los fundamentos de la física clásica (anterior a Newton).

Así, cuando en 1634 Hobbes partió hacia un nuevo periplo continental, en este caso como guía del hijo de su primer tutelado, el tercer conde de Devonshire, se llevó consigo cartas de presentación de los Cavendish para los hombres de ciencia más importantes de Francia e Italia. Este «tour», que se prolongaría hasta 1636, fue uno de los períodos formativos más importantes para ambos, alumno y maestro. El momento cumbre del mismo acaeció en la población de Arcetri, en las inmediaciones de Florencia, cuando conocieron precisamente a Galileo, una de las figuras intelectuales que más impronta dejaron en el



Copia pirata de *Elements of Law* (1640). Esta obra fue escrita para un uso muy concreto y en una tesitura política muy determinada, pero empezó a circular incontroladamente en forma de manuscritos no autorizados. Por miedo a posibles represalias, Hobbes se exilió en Francia antes de que estallara la guerra civil inglesa.

pensamiento hobbesiano. Y lo admiraba «no solamente por su mente prodigiosa, sino también por la dulzura de su carácter y modales».[12]

Pero estos viajes formativos no fueron las únicas experiencias de Hobbes más allá de Calais. Antes de que estallara la guerra civil inglesa, Hobbes sintió un escalofrío que le recorría la espalda. La causa de su angustia fue el inesperado éxito de una obra que él mismo había escrito para ayudar al conde de Newcastle y a sus seguidores *cavaliers* en los debates frente a las fuerzas parlamentarias: *Elements of Law, Natural and Politic*. Este trabajo, que aboga por la necesidad de una soberanía absoluta y sostiene que no se pueden cuestionar los derechos del rey, en realidad no estaba pensado para ser publicado. Sin embargo, empezó a circular en forma de copias manuscritas. Y, en medio de aquel ambiente enrarecido, el monarca decidió ampliar el cobro del *Ship Money* –literalmente, dinero de barco–, un tributo que servía para sufragar los gastos de los navíos de guerra y que no necesitaba la aprobación parlamentaria para su recaudación. Aquella decisión unilateral se consideró una afrenta directa al bando parlamentarista.

12 Aubrey, J., *Vidas breves*.

En cuanto el conflicto se recrudeció y el arzobispo de Canterbury William Laud y el conde Strafford, uno de los principales consejeros del rey, fueron encarcelados por decisión de la Cámara de los Comunes, y ante el temor de que su obra pudiera ser tomada en su contra por los miembros del parlamento a favor de los derechos de los súbditos, nuestro protagonista hizo las maletas y se marchó a París, donde viviría exiliado durante más de una década.

Exilio, guerra civil y círculos franceses

Con la disolución del parlamento por parte del rey en 1629, se iniciaron once años de tiranía de Carlos I, en los que se sucedieron diversas persecuciones religiosas. En 1640, el rey se vio obligado a convocar de nuevo al parlamento con la idea de conseguir más financiación para sus empresas bélicas, pero los representantes que se reunieron tanto en el Parlamento Corto (pues duró tres semanas) como en el Largo (que duró hasta 1660, aunque fue purgado en 1648 y disuelto infructuosamente por Cromwell en 1653) estuvieron más preocupados por limitar el poder del monarca y resarcirse de las anteriores ofensas que este había cometido en contra de ellos. Frente a estos primeros indicios de que la disputa podía desembocar en un enfrentamiento bélico, Hobbes fue uno de los primeros en abandonar la isla en busca de refugio, algo de lo que se vanagloriaba, como queda patente en su autobiografía. Cuando «la guerra asoma su rostro», Hobbes huye horrorizado.

Así, primero en Escocia (1639), después en Irlanda (1641) y finalmente en Inglaterra (1642) se desencadenaría la guerra. Y, cuando dieron comienzo las hostilidades en suelo inglés, después de que su país hirviera «en cuestiones acerca de los derechos del poder y la obe-





Thomas Hobbes ejerció de profesor particular de Carlos, príncipe de Gales.

El filósofo impartió clases de matemáticas al futuro monarca durante dos años cuando ambos vivían refugiados en París.

diencia que deben los súbditos» (DCI, prefacio), un gran número de exiliados realistas siguieron los pasos de nuestro protagonista y una numerosa colonia inglesa se instaló en la capital francesa.

En París, las penurias económicas le obligaron a aceptar trabajos cuya retribución era incierta. Paradójicamente, esto lo llevó a servir a un escalón nobiliario todavía superior al que estaba acostumbrado. Fue entonces preceptor de matemáticas de un jovencísimo príncipe de Gales, un empleo que le ocupaba muchas horas y que no siempre cobró con puntualidad. Como expresó el futuro rey Carlos II, si bien con otras palabras, Hobbes era el tipo más raro que se había echado a la cara. No obstante, el cariño que se originó en aquella aula parisina fue sincero, y aunque con los años le fuera prohibida la entrada a la corte por Edward Hyde, el conde de Clarendon (uno de los muchos amigos de Hobbes que se sintieron traicionados por la publicación de *Leviathan*), el rey siempre se preocupó por Hobbes, aquel profesor particular, tan alto como peculiar, al que apodó «el Oso». Cuando con los años se restauró la monarquía en Inglaterra, Carlos II le asignó una renta vitalicia, aunque parece ser que nunca llegó a percibirla, bien por olvido del monarca, bien porque fuera bloqueada por algún enemigo del filósofo.

Otra dura experiencia de su paso por París fue una enfermedad de la que no se conocen muchos detalles, y que lo postró en cama durante seis meses. En tan desdichada ocasión, se le llegó a administrar la extremaunción, porque se creía que había llegado la hora de su muerte, pero como él mismo apuntó: «no fui yo quien huyó de ella, sino ella de mí». A este respecto, Aubrey da cuenta de la siguiente anécdota: «Cuando el señor T. Hobbes estaba enfermo en Francia llegaron los divinos a verlo y lo atormentaban (los romanos católicos, los de la Iglesia de Inglaterra y los calvinistas). Él les dijo: "¡Déjenme en paz! Si no, voy a descubrir todas sus fallas desde Aarón hasta ustedes mismos"».[13]

Fue en París, además, donde inició la redacción definitiva de su sistema filosófico en tres volúmenes. El título escogido para todas las partes era *Elementa Philosophiae*, es decir, «Elementos de filosofía», al que fue añadiendo cada uno de los tres subtítulos siguientes, por los que son conocidos:

- *De Corpore* o elementos de filosofía sobre el cuerpo: que trata de física y metafísica.
- *De Homine* o elementos de filosofía sobre el hombre: que trata de percepción, acción humana y ética.
- *De Cive* o elementos de filosofía sobre el ciudadano: que trata de política.

Este era un orden lógico de construcción por tipos de conocimiento, pero ya hemos mencionado que no fue el de creación final ni el de publicación. Según Aubrey, aquel trabajo que lo hizo emigrar, su *Elements of Law*, era en realidad el embrión de sus obras capitales dedicadas a la política: «Este pequeño tratado en forma de manuscrito

---

13 Aubrey, J., *Vidas breves*.

creció hasta convertirse en su libro *De Cive* y siguió creciendo hasta llegar a ser el formidable *Leviathan*».[14]

Pero no podemos referirnos a estas obras de Hobbes sin antes presentar a un pensador que, como él, aportó argumentos a favor del poder absoluto. Se trata de Hugo Grocio –Grotius latinizado o De Groot originalmente–, un jurista holandés cinco años mayor que Hobbes, quien en 1625 publicó una obra en latín llamada *Del derecho de la guerra y la paz*, un tratado de derecho internacional escrito bajo el influjo de las ideas del fraile español Francisco Vitoria, de la Escuela de Salamanca. Esta obra, que supone un claro antecedente a las nociones hobbesianas de derechos y leyes naturales, desarrolla una teoría jurídica a partir de dos principios básicos: el necesario respeto al derecho a conservar la vida y lo injustificable de las agresiones gratuitas. Sin estos dos principios, según el holandés, no es posible la vida en sociedad. Y al contraponer seguridad y derechos, este individualista radical estaba empleando un argumento que más adelante se convertiría también en característico de Hobbes. Mediante el recurso al lenguaje de los derechos naturales, Grocio consiguió superar el escepticismo humanista y lo convirtió en un lenguaje moral. Además, este holandés anticipó otras dos concepciones que los entroncan aún más: por un lado, el estado natural del hombre, si bien no empleó esta denominación, y por otro, la dominación estatal entendida como una transferencia de derechos individuales. Como asegura Richard Tuck, un académico de la llamada Escuela de Cambridge de historia del pensamiento político, el éxito de Grocio tuvo mucho que ver con la aplicación práctica de sus principios, puesto que siguiendo su teoría se podían justificar dos de los problemas político-morales más controvertidos de aquel siglo: la esclavitud, en caso de que fuera voluntaria y cuya aceptación sirviera

[14] Aubrey, J., *Vidas breves*.

para preservar la vida, y el absolutismo, siempre y cuando proveyera paz social y prosperidad.

Como hemos visto, el comienzo de la guerra civil inglesa provocó que Hobbes alterara su programa de trabajo. Si en 1640 había producido aquel borrador de matriz ideológica, en lengua inglesa, dos años después, Hobbes publicó una obra en latín pensada para el público culto, *De Cive*, que lo convirtió en un filósofo de renombre en varias naciones europeas.

Por otra parte, Hobbes ya estaba al corriente de la actividad de los círculos intelectuales franceses desde su último viaje. Instalado ahora en París no tardaría en ponerse en contacto con el fraile Marin Mersenne, a quien se le llegó a conocer como «el secretario de la república literaria de Europa». Este francés, que se había convertido en el verdadero eje de transmisión del movimiento intelectual europeo, organizaba y expandía la revolución científica a su alrededor. Entre sus amigos se contaban Descartes, Galileo y Gassendi, por nombrar solo a tres. Su «celda era preferible a todas las escuelas del mundo», en palabras de Hobbes, poco amigo de la formación universitaria.

Nuestro inglés adquirió la reputación de filósofo, según su propio testimonio, al entrar en tan selecto club. No se sentía representado ni por la epistemología aristotélica ni por el pesimismo del escéptico radical, de manera que este programa encajaba mucho mejor con sus aspiraciones intelectuales, ya que «los filósofos que rodeaban a Mersenne rechazaban este pesimismo, sin propiciar un retorno a la tradición aristotélica».[15] A través de Mersenne, además, conocería a Descartes, que vivía oculto en Holanda atemorizado por la censura y la persecución que la Iglesia había emprendido contra las ideas

15 Tuck, R., «Introduction» en Hobbes, T., *Leviathan*.

heterodoxas que consideraba peligrosas; el filósofo francés solo se relacionaba con el exterior a través de su antiguo compañero de escuela. No hacía muchos años que la Inquisición romana había condenado a Galileo a cadena perpetua –pena que finalmente le sería conmutada por arresto domiciliario– y lo había obligado a retractarse públicamente de su propia teoría. La cuestión religiosa no solo enfrentaba a facciones en las islas y el continente, sino que la Iglesia había encontrado un nuevo enemigo en la nueva ciencia.

Otra muestra de lo involucrado que estaba en los círculos de Mersenne la encontramos en la invitación que recibió para participar en la publicación colectiva de las principales objeciones al sistema racionalista cartesiano. Estas aparecieron acompañando a las *Meditaciones metafísicas* de Descartes con las respuestas del propio autor, como vamos a comprobar.

Todos ellos, Hobbes, Descartes y Galileo, estaban convencidos de un mismo asunto: si bien no podemos conocer cómo es la realidad suprasensible (aquella que no está mediada por los sentidos y que no tiene por qué parecerse en nada a nuestras sensaciones), no debemos por ello abandonarnos al pesimismo escéptico que renuncia a toda posibilidad de un conocimiento cierto. Para empezar, podemos estar seguros de nuestra propia actividad interior cognitiva, que Descartes resumiría en su célebre «pienso luego existo»: la primera respuesta sólida a su duda metódica. A partir de esta primera piedra, Descartes avanzó hacia la segunda certeza absoluta: la demostración *a priori* de la existencia de Dios. Fue capaz de argumentar, de forma clara y distintiva, la existencia necesaria de un ser perfecto –y la idea de tal perfección no podía provenir de la imperfección de su yo pensante. Además, continúa, como Dios no engañaría a su propia creación, concluyó que debía existir una semblanza entre nuestra percepción y la realidad. Hobbes, en las mencionadas objeciones, sugería que la

justificación del segundo argumento, el referido a Dios, era sumamente débil. Y Descartes, quizá despechado por esta crítica, afirmaría que Hobbes estaba más dotado para la filosofía moral, pero que incluso en este campo tenía un punto de vista perverso. Ambos filósofos llegaron a conocerse en el año 1648, poco antes de la marcha de Descartes a Suecia, donde hallaría la muerte, pero cuentan que no se cayeron bien.

Mientras tanto, la guerra en Inglaterra se agravaba hasta el punto de que el parlamento acabaría por ejecutar al rey Carlos I. En el campo de batalla, cayó también uno de los mejores amigos de Hobbes, Sidney Godolphin, poeta y parlamentario. Aquel suceso le produjo «un gran y perpetuo dolor», como queda patente en el siguiente lamento: «¡has muerto, Godolphin, amante de la razón pura, adiós querido soldado de la paz y de la justicia!», escribiría en quejosa rima latina. Y es precisamente a su hermano Francis Godolphin, recordando la pérdida de su amigo, a quien dedicó la obra que más ha trascendido: *Leviathan*.

Fue durante su estancia en París cuando Hobbes redactó su obra cumbre, que publicó en 1651, y que finalmente lo enfrentó con los realistas de ambos lados del estrecho, sobre todo por las controversias religiosas que provocaría. Y, aunque en su dedicatoria se mostraba así de cauto sobre la recepción del libro: «Ignoro cómo lo acogerá el mundo, ni qué reflejo tendrá en quienes parecen distinguirlo con su favor», era consciente de la heterodoxia que caracterizaba su relectura de la Biblia: «Lo que acaso les desagrade más serán ciertos textos de las Sagradas Escrituras, aducidos por mí con propósito distinto del que, por lo común, otros persiguen [los enemigos del poder civil que buscan impugnarlo]» (L, dedicatoria). Y estaba en lo cierto, porque los ataques a la Iglesia católica ofendieron, en efecto, a la Corona francesa.

En su autobiografía podemos leer que es un «libro que milita en favor de todos los reyes y de todos aquellos que, bajo cualquier otro nombre, ejerzan derechos regios». Pero no parecen haber estado de



Ejecución pública de Carlos I el 30 de enero de 1649. Artista desconocido.
El patíbulo fue erigido en el Banqueting Hall del palacio Whitehall de Londres. En palabras del propio Hobbes, «los escoceses vendieron al rey y los ingleses lo mataron».

acuerdo con esta opinión los realistas, pues lo acusaron de apoyar la facción contraria, «la turba rebelde» que había acabado con Carlos I. El libro también lo puso a la greña con todo el clero, con «los dos nidos de teólogos»: anglicanos y presbiterianos. Y no se acaba ahí la lista de agraviados por la publicación, ya que a partir de su publicación los monárquicos franceses no se encontraron a gusto con su autor, y muchos de sus amigos exiliados empezaron a acusarlo de traición por cuestionar el derecho real divino. En resumen, la publicación de *Leviathan* en 1651 dejó insatisfechos a los dos bandos que se habían enfrentado en la guerra civil, algo que nos da una idea de la integridad intelectual de Hobbes.

Su carácter, por otra parte, también fue capaz de grandes dotes de pragmatismo, sobre todo si se trata de peligros. En la mencionada obra, uno de los principios que defiende es el de obediencia a un soberano solo hasta el momento en que deja de poder protegernos. Con

ello en mente, escribió a finales de 1650 una revisión y una nueva conclusión de *Leviathan* que lo reconciliaría con Cromwell, quien había vencido en la guerra y establecido en Inglaterra el régimen republicano de la Commonwealth. Fue entonces cuando decidió regresar a su país natal. No hay que olvidar que la vida en paz es el fin supremo tanto de la política como de la moral, una meta que para Hobbes bien merece tragarse el orgullo.

Protectorado, Restauración y últimos años

Si en un primer momento había abandonado su patria por temor a las fuerzas rebeldes, ahora se veía obligado a regresar a ella por miedo a las represalias de los miembros de la corte en el exilio. No en balde, sus antiguos aliados lo habían apodado «la Bestia de Malmesbury» por defender en *Leviathan* una cierta libertad de credo y un régimen de independencia de las diversas congregaciones religiosas, especialmente en materia doctrinaria y disciplinar, así como otras posturas muy similares a las del puritano Cromwell, a quien el propio Hobbes le había hecho llegar una copia de su obra.

Finalmente, regresó a Inglaterra en 1652, un año antes de que se instaurara el Protectorado, un régimen político bajo el mandato personal de Cromwell, y ocho antes de que se restableciera la monarquía de la mano del rey. Y a pesar de que entonces Hobbes intentó mantener un perfil discreto, no lo consiguió. Se publicaron sin su consentimiento unas notas suyas –hasta tres veces en su vida sufrió los resultados de publicaciones no autorizadas–, lo que desencadenó una prolongada disputa con el obispo anglicano John Bramhall sobre la cuestión del libre albedrío. En realidad, la postura que defendía Hobbes pretendía hacer compatibles la necesidad de su determinismo causal con un tipo

de libertad reducida, entendida como la posibilidad de ejercer (o no) una acción voluntaria. Volveremos sobre ello, pero el obispo se quejaba ante una concepción tan estrecha de lo que significa ser libre, especialmente para un ser racional como es el hombre. Este debate sobre «si queremos por nuestro arbitrio o por el de Dios» lo llevó a sentenciar que el religioso «sigue la doctrina, yo mis sentidos».

De vuelta en Inglaterra, completó su trilogía con la publicación de las dos primeras partes. En 1655 apareció *De Corpore*, que Hobbes consideraba, de modo exagerado (solo basta echar un ojo a su índice), que «solo versa sobre geometría y cuya forma es geométrica». Y, finalmente, en 1658 hizo lo propio *De Homine*, aunque esta última obra pasó prácticamente inadvertida. Se trata de una obra menor que publicó con el fin específico de completar su magna creación, aunque sus intereses ya andaban por otros derroteros.[16]

Escribió entonces sobre ciencias, en concreto sobre física y matemáticas, con lo que se enfrascó en otra amarga polémica con un catedrático de álgebra de Oxford, el presbiteriano John Wallis. Este enfrentamiento se inició con las críticas de este último a algunas conclusiones expuestas en *De Corpore* y terminó siendo de todo menos amigable. En sus años de anciano, Hobbes creería haber solucionado el problema geométrico de la cuadratura del círculo que consiste en construir, con regla y compás, un cuadrado con idéntica área a la de un círculo dado. Se equivocaba. Hoy en día los matemáticos han conseguido demostrar que este es un problema irresoluble.

Cuando se restableció la dinastía de los Estuardo, Carlos II tomó posesión del trono de su difunto padre. Aquella restauración monárquica,

[16] Grandes partes de *De Homine* no se han llegado a traducir nunca del latín al inglés, según A. P. Martinich. En español, la primera traducción completa ha aparecido en 2009 a cargo de Joaquín Rodríguez Feo.

al contrario de lo que podríamos pensar, no fue en nada beneficiosa para Hobbes. Sus enemigos aumentaron sus cuotas de poder, sobre todo muchos de los *covenanters* presbiterianos en Escocia y los obispos anglicanos en su país natal. Con la publicación de su libro *Leviathan* no solo había perdido el favor de muchos de sus antiguos aliados realistas, sino que numerosos eclesiásticos contra los que había cargado tan duramente ocupaban ahora posiciones de gran relevancia política.

Además, en dos años se sucedieron dos catástrofes terribles: la gran plaga de peste bubónica (1665) y el incendio de Londres (1666). Llamativamente, se acusó a Hobbes, en sus horas más bajas de popularidad, de ser uno de los responsables morales de ambas calamidades (consideradas castigos divinos por lo licencioso de la época y por la propagación del ateísmo). Por si no fuera suficiente tormento, el mismo año del incendio se intentó aprobar una ley para procesarlo por ateísmo y herejía (que se querían convertir en crímenes), pero afortunadamente el Parlamento no la aprobó, ni en esa ni en las sucesivas ocasiones en que se volvió a presentar. El rey lo protegía. Algunos pidieron entonces que se quemasen sus libros, otros, literalmente, que lo quemasen a él. Ante el nuevo temor de ser investigado por fanáticos religiosos, algunos de sus escritos inéditos fueron pasto de las llamas. En Oxford, de forma similar, se prohibieron sus libros, algunos de los cuales fueron arrojados a la hoguera. En Cambridge, un alumno que se declaraba seguidor de la doctrina hobbesiana perdió su beca por este motivo.

En este ambiente enrarecido y con el temor como su más fiel compañero, Hobbes escribiría sus últimas obras sobre diversos temas políticos como la herejía, el derecho común (*common law*), la libertad de credo, la independencia doctrinaria y la exclusión en la sucesión al trono. Publicó entonces varias de sus traducciones: del *Leviathan* al latín, con un apéndice nuevo, y la *Odisea* y la *Ilíada* de Homero al inglés. Durante un tiempo trabajó escribiendo discursos para el conde de

Arlington, mientras Locke hacía lo mismo para el conde de Shaftesbury, con lo que ambos coincidieron en la defensa en contra del fundamentalismo anglicano.

Se mantuvo muy activo a pesar de su avanzada edad. Jugó al tenis regularmente hasta los setenta y cinco años. Creía que la práctica de este deporte y la de cantar en voz alta, cuando estaba a solas, le alargarían la vida. Musicalmente, además, fue un gran aficionado, y tocaba la viola da gamba con gran elegancia. Se declaraba «amante de la paz, de las musas y de la buena compañía».

Como anota Aubrey, llegado a la tercera edad prefería el pescado a la carne porque decía digerirlo mejor. Dejó de tomar vino a los sesenta, fumaba en pipa y dormía una siesta corta todos los días. Parece que su receta para vivir muchos años funcionó excelentemente.

En 1679, tras sufrir una parálisis del lado derecho que le impediría hablar durante sus últimos días, falleció en una de las residencias de los Cavendish. Había vivido hasta los noventa y un años, una cifra mucho más que respetable, si se tiene en cuenta que la esperanza de vida en aquel entonces era de tan solo treinta y cinco. Esta inusitada longevidad compensó la tardanza en dedicarse profesionalmente a la academia, brindándonos una carrera de intenso trabajo que abarcó más de medio siglo. Para alguien que había escrito que la vida puede ser «*solitary, poor, nasty, brutish and short*», es decir, «solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve» (L, 30), superar los noventa no está nada mal.[17]

Póstumamente, se publicaría *Behemoth* –otro monstruo de la Biblia, como Leviatán– que fue escrita en la segunda mitad de la década de 1660 pero cuya publicación el propio monarca desaconsejó. Se trata

[17] Este es el pasaje más conocido de Hobbes entre sus compatriotas, eclipsando al famoso «el hombre es un auténtico lobo para el hombre» (DCI, dedicatoria).

de un análisis de los entonces recientes acontecimientos de la historia inglesa, desde la convocatoria del Parlamento Largo hasta la Restauración, con especial énfasis en la guerra civil. Su postura en este trabajo lo reafirma como conservador y realista. Considera que el conflicto se debió, por encima de otras causas económicas como la recaudación de impuestos, a un enfrentamiento ideológico en el que los parlamentarios, con Cromwell a la cabeza, lucharon por defender el individualismo.

Fue un trabajador incansable, obsesivo y perfeccionista, un escritor de pluma ligera, que escribía y traducía a una velocidad de vértigo, un maestro de las letras y un hombre de ciencia que cultivó múltiples disciplinas. Solía llevar consigo una pequeña libreta donde anotaba los pensamientos que se le ocurrían en los largos paseos que le gustaba dar a diario. Eso, mientras el pulso se lo permitió. Después, cuando los temblores se agudizaron (muy probablemente padeció Parkinson), echó también mano de la ayuda de un escribano, como había hecho con él Bacon. A este amanuense, que además era el panadero del conde, lo hizo su albacea, una señal del espíritu caritativo que había demostrado públicamente en otras ocasiones.

Muestra de su ocurrencia, de su carácter burlón y de su gran sentido del humor (negro) es que, según cuenta una anécdota, estuvo barajando la posibilidad de grabar sobre la lápida que habría de cubrir su tumba: «He aquí la verdadera piedra filosofal», aunque finalmente se decantó por otra versión, compuesta por él, más seria e igualmente ausente de toda referencia religiosa: «Pues mi vida y mi obra hablan el mismo lenguaje. Enseño la justicia y la practico. El malvado siempre es avaro y nunca un avaro hizo una buena obra».

Ahora que conocemos la crónica biográfica de Hobbes, es el momento de escuchar atentamente el lenguaje en que nos habla su obra.

De los cuerpos materiales (pues no hay otros)

Convencido como estaba de que existe una continuidad entre física, psicología y política, Hobbes fue uno de los primeros pensadores en plantear un universo mecanicista, o, lo que es lo mismo, en considerar que toda la realidad tiene una estructura semejante a la de una máquina y que, por consiguiente, puede explicarse desde un punto de vista mecánico. Su cosmología se basa en la materialidad de todos los entes que, como piezas de un engranaje, encajan desde un nivel inanimado, el de la materia, pasando por el de los cuerpos vivos, como los organismos biológicos, hasta el nivel más artificial, el del Estado, compuesto por súbditos y soberano. Es necesario, por lo tanto, conocer los presupuestos ontológicos y epistemológicos para llegar a comprender su filosofía política, que sin duda es la cumbre de su pensamiento.

«Así como en un reloj u otra máquina pequeña la materia, figura y movimiento de las ruedas no pueden conocerse bien si no son desmontados para examinar sus partes, así también para realizar una investigación más cuidadosa acerca de los derechos de los Estados y

deberes de los súbditos es necesario no digo que separarlos, pero sí considerarlos como si estuviesen separados» (DCI, prefacio).

Vamos a presentar los elementos más importantes del pensamiento de Hobbes en dos ámbitos: la metafísica y la teoría del conocimiento, sin profundizar, en cambio, en las cuestiones más técnicas como la lógica, la óptica o la geometría, dado que no son tan relevantes para acercarnos a su filosofía. De forma similar, nos detendremos en la exposición de sus tesis sobre el lenguaje, que están más íntimamente relacionadas con aspectos de la percepción humana, cuestión que trataremos en el capítulo «De los seres humanos (antes de ser ciudadanos)». Además, según Hobbes, sin lenguaje no es posible la vida en sociedad; esta será la materia del capítulo «De los monstruos artificiales (y la vida en sociedad)».

Un aspecto que ha ido apareciendo de forma desperdigada en las páginas precedentes es la triple pretensión cientificista, sistematizadora y «matematizadora» de la filosofía de Hobbes. En este capítulo vamos a adentrarnos en su entramado físico, metafísico y epistemológico para apreciar el resultado de una aproximación tal. Vamos a comprobar, asimismo, cómo también en estos asuntos siguió un mismo programa: indagar hasta dar con unos axiomas y, a partir de ellos, desplegar capa a capa todo un universo interconectado. Imagínese por un momento el esfuerzo que supone empezar una tarea tan titánica como construir un sistema filosófico desde cero y con semejante empeño, es decir, partiendo desde lo más evidente, y proceder de tal modo que todas las secciones sean coherentes, es decir, en el que todas las proposiciones se expongan siguiendo una forma deductiva lo más abstracta posible. Hobbes fue capaz de hacerlo y estas fueron las tesis a las que llegó después de una ingente labor reflexiva.

Un universo material determinado causalmente

Hobbes fue un materialista radical.[18] En su universo todo es materia, más concretamente, materia en movimiento, incluida el alma. Y cuando Hobbes habla de la materia no se refiere, como Aristóteles, a un sustrato primordial que necesita la forma, sino que entiende por materia la única sustancia que existe (ni espíritu, ni formas, ni esencias). La materia constituye todos los cuerpos, de tal modo que no existe nada que no sea corpóreo (y, además, exclusivamente corpóreo) y, por tanto, ocupe una determinada extensión, incluido Dios.

Este universo hobbesiano es, además, mecanicista y determinista. En él, todo está determinado causalmente. Todas las cosas que lo forman, es decir, cuerpos y movimientos, son el resultado de una concatenación de causas. Pero Hobbes, a diferencia nuevamente del fundador del Liceo (con su visión finalista o teleológica de la causalidad), no considera que exista más que una única causa: la causa necesaria. Ello garantiza que, una vez conocida esta última, se puede deducir el efecto que se producirá, y viceversa, conocido el efecto, estaremos en condiciones de remontarnos a la causa que lo produce. De todas maneras, Hobbes, en este punto, es cauto a la hora de calibrar el conocimiento que podemos extraer y afirma que dicho conocimiento es del tipo «si esto es, aquello es; si esto ha sido, aquello ha sido; si esto va a ser, aquellos será» (L, 7).

Ahora nos detendremos en las definiciones, ya que abundan en la obra de Hobbes y son necesarias para comprender con mayor profundidad su ontología:

---

[18] También lo fueron Demócrito, Epicuro y Karl Marx, una circunstancia que, según Isaiah Berlin, evitó que la obra de Hobbes fuera expulsada de las aulas de la antigua Unión Soviética.

- **Cuerpo:** «lo que, sin depender de nuestro pensamiento, coincide con una parte del espacio» (DCO, 8). Supone, por tanto, una existencia autónoma.
- **Movimiento:** «el constante abandono de un lugar para ocupar otro» (DCO, 8). Todo cambio se reduce a movimiento, pues «la mutación no puede ser otra cosa que el movimiento de las partes del cuerpo que sufre dicho cambio» (DCO, 9).
- **Accidente:** en relación con nosotros, es «la manera en que concebimos los cuerpos» y, en relación con los objetos, es «la facultad de cualquier cuerpo para producir en nosotros una concepción de él» (*Ibid.*). Esta es una definición doble que, según reconoce el propio Hobbes, no es fácil de comprender. La extensión o el movimiento no son los cuerpos en sí, pero gracias a estos accidentes percibimos su apariencia, es decir, si son grandes o pequeños y si están en reposo o no. Por lo tanto, el accidente determina la forma de nuestra concepción de los cuerpos. De aquí se sigue que el accidente no tiene por qué ser parte de los mismos. Otros ejemplos de accidente son el color, la dureza, el sabor, el peso, etc.
- **Causa:** «suma o conjunto de todos los accidentes que [...] participan en la producción del efecto que se estudia» (DCO, 6).

Veamos cómo Hobbes pone en relación estos elementos. Todo está compuesto por cuerpos y movimiento, y todo movimiento es causa externa de su efecto. Esto supone que los cuerpos en reposo solo se pondrán en movimiento si otro les transmite su moción mecánicamente. De forma similar, los que ya están moviéndose solo se detendrán por la influencia de un tercero. Además, si todo lo que existe es corpóreo se infiere que tiene una causa que le ha transmitido el movimiento que lo produjo en primer término.

La actividad filosófica se ocupa específicamente de determinar cuáles son estas causas, es decir, de reconocer de entre todos los accidentes aquellos que participan en la producción del efecto. Este conocimiento es el que nos confiere el poder de reproducir (o bloquear) un efecto determinado. En la metafísica de Hobbes, además, la única causa que existe es la causa necesaria, es decir, aquella que, según se ha verificado, hace concurrir las condiciones que producen un efecto y lo genera de modo necesario.

Se entenderá mejor con un sencillo ejemplo: si nos intriga comprender cómo se ha formado el cubito de hielo que flota en nuestra copa, deberemos descartar la mayoría de sus accidentes (extensión, dureza, peso, movimiento, densidad, etc.) hasta dar con el que realmente participa de su producción (temperatura). Así, si aplicamos correctamente el método científico que vamos a describir, descubriremos que la temperatura por debajo de cero grados es la causa que ha transformado el agua, el cuerpo en reposo, en hielo. Es el accidente que ha producido los cambios internos hasta crear el cubito y, como es una causa necesaria, no es posible que el agua a una temperatura inferior a cero grados no se convierta en hielo.

Queda así patente que estamos ante una cosmología sujeta por completo a la ley de la causalidad, a excepción de Dios (que aunque es un cuerpo no puede estar generado por ninguna causa anterior). Todo efecto tiene una causa necesaria, de tal forma que todo, desde lo más minúsculo e insignificante, hasta los hombres y sus más complejas instituciones políticas, está determinado por una cadena de causas que se remontan hasta una primera que es, precisamente, ese Dios que, como vamos a definir a continuación, va a quedar excluido de la verdadera ciencia, la indagación filosófica.

Asimismo, Hobbes distingue varias clases de cuerpos: los objetos inanimados, los animales y los seres humanos, y el cuerpo artificial,

que es el organismo social o el Estado. En lo referente a los hombres, este orden cosmológico tiene dos importantes consecuencias sobre la libertad. En primer lugar, dado que como cuerpos materiales no podemos eludir el determinismo de la causalidad, para Hobbes no tiene sentido hablar de la existencia de una libertad absoluta: «la libertad libre de necesidad no puede hallarse ni en el hombre ni en las bestias» (DCO, 25).[19] En segundo lugar, Hobbes sustituye esta última por una libertad definida de forma física, es decir, como la libertad de movimientos o la posibilidad de moverse sin ningún impedimento ajeno. Según esta reducción, los presos no pueden ser considerados libres, pero los pobres, los ciudadanos de una tiranía o los vasallos de un señor feudal sí que lo son. En algunos aspectos, en su afán por presentar un todo integrado, Hobbes aísla la naturaleza humana, limitándola a su mera condición corpórea, es decir, material.

Conocimiento: el método científico

La filosofía, en palabras de nuestro pensador inglés, es «el conocimiento de los efectos que adquirimos por medio del razonamiento correcto a partir del conocimiento que tenemos de sus causas y generación, y asimismo de sus causas o generación a partir del conocimiento de sus efectos o apariencias» (DCO, 25). Además, las ideas de Hobbes combinan una serie de perspectivas que necesitan una mayor explicación: por un lado, fue racionalista, pues consideraba que la realidad está gobernada por un principio inteligible; por otro lado, fue empirista, ya que solo aceptaba los datos procedentes de la expe-

[19] Resulta revelador, en la línea apuntada, que una parte de la controversia que mantuvo con el obispo Bramhall sobre el libre albedrío se publicara bajo el título *Sobre la libertad y la necesidad.*

riencia sensorial; y al mismo tiempo, fue un defensor de la «matematización» de la filosofía. Para entender esta aparente contradicción, en los siguientes párrafos vamos a presentar de forma ordenada cuáles fueron los pensadores que más influencia tuvieron en la definición del método científico hobbesiano.

Descartes, uno de los padres del racionalismo, recomendaba dirigir bien la razón y buscar la verdad en las ciencias. Su método de indagación de las verdades indudables «consistía en no admitir cosa alguna como verdadera si no se la había conocido evidentemente como tal. Es decir, con todo cuidado debía evitar la precipitación y la prevención, admitiendo exclusivamente en mis juicios aquello que se presentara tan clara y distintamente a mi espíritu que no tuviera motivo alguno para ponerlo en duda».[20] De este francés, con quien, como vimos en el capítulo precedente, mantuvo un intercambio de conocimientos y una relación que podemos calificar de académica, es de quien Hobbes toma la idea de crear un sistema totalmente integrado, llevándolo incluso un paso más allá, puesto que Hobbes incluirá en su proyecto también la ciencia política.

De Bacon, uno de los padres del empirismo, a quien Hobbes sirvió como amanuense y traductor, asume sobre todo dos cuestiones. En primer lugar, el enfoque práctico que este *Lord* filósofo le exigía a la reflexión. En opinión de Hobbes, la ciencia nos debe ayudar a vivir mejor, en paz y seguridad. Como afirma en *De Corpore*, la obra en la que más a fondo desarrolla estos asuntos, el objetivo de la filosofía es que los hombres saquemos provecho de ella para producir los efectos deseados que contribuyan a nuestra comodidad y prosperidad material (así como para evitar las causas que producen todo lo contrario). En el *Leviathan*, apunta hacia el origen de la curiosidad humana que está en la

20 Descartes, R., *Discurso del método.*

base de la labor científica: «La ansiedad del tiempo futuro dispone a los hombres a inquirir las causas de las cosas, porque el conocimiento de ellas hace a los hombres mucho más capaces para disponer el presente en su mejor ventaja» (L, 11). En segundo lugar, Hobbes también asume de Bacon su uso de la inducción en la ciencia, es decir, ambos coinciden en que el conocimiento científico procede a través de recopilar observaciones particulares y de realizar generalizaciones cautelosas a partir de ellas. Un espíritu que Bacon reflejó en una acertada y celebrada metáfora: «Las ciencias han sido tratadas o por los empíricos o por los dogmáticos. Los empíricos, semejantes a las hormigas, solo deben recoger y gastar; los racionalistas, semejantes a las arañas, forman telas que sacan de sí mismos; el procedimiento de la abeja ocupa el término medio entre los dos; la abeja recoge sus materiales en las flores de los jardines y los campos, pero los transforma y los destila por una virtud que le es propia».[21] Dado que Hobbes incorpora esta doble labor en su método científico, no puede ser considerado un racionalista puro. Pero tampoco un empirista estricto, como vamos a demostrar en breve.

Su afán «matematizador», por otro lado, le proviene de Galileo y Euclides. De la lectura de las obras del primero y del contacto personal entre ambos nace su interés por la física, concretamente por la materia y el movimiento. No en vano, Hobbes se propone explicar el funcionamiento de todo el universo a partir de la dinámica desarrollada por Galileo. Y, como Euclides, adoptará la geometría como su modelo ideal. Fascinado por la aplicación que este matemático griego hizo del método deductivo en el siglo III a.C., su objetivo es producir una única ciencia que se vaya desplegando como las proposiciones de la principal obra de aquel: *Elementos*. Por este motivo, las páginas

[21] Bacon, F., *Novum Organum*.

escritas por nuestro pensador a menudo dan la impresión de ser mucho más deductivas de lo que realmente son. A efectos prácticos, su método combina la inducción, como en el caso de Bacon, y la deducción, como en el de Euclides o Descartes. Es en parte compositivo y en parte resolutivo; es, en definitiva, lo que se conoce como el método hipotético-deductivo.

Descartes, Galileo, y también el inglés William Harvey, descubridor de la circulación de la sangre, emplearon un método como el descrito. En realidad, se basa en la metodología de resolución y composición típica de la Escuela de Padua. Al respecto, Hobbes asegura que «no existe ningún método que nos permita averiguar las causas de las cosas que no sea compositivo o resolutivo», y continúa: «al resolutivo se lo denomina generalmente método "analítico", de la misma forma que al compositivo se lo denomina "sintético"» (DCO, 6). El análisis o resolución (que también llama división) es el razonamiento que procede del todo y va separando las partes del objeto de estudio, sus causas. En cambio, la síntesis o composición procede de forma inversa, reconstruyendo el objeto en su totalidad, demostrando cómo las causas producen ese todo investigado. Por lo tanto, la actividad filosófica consiste en la indagación de las causas necesarias que producen los efectos, es decir, filosofar es dar explicaciones causales mediante el razonamiento hipotético, que como vimos en el apartado anterior es para Hobbes siempre condicional. De ahí que el objeto de la filosofía, que es decir lo mismo que la ciencia, «es todo cuerpo del que podamos concebir que sea generado» o «que sea capaz de composición y descomposición» (DCO, 1). En otras palabras, la filosofía se ocupa de los cuerpos que proceden de la generación o de aquellos cuyas propiedades podemos conocer. En definitiva, los objetos a los que se les puede aplicar el método que acabamos de describir. En caso contrario, quedan fuera de su ámbito. La historia, por ejemplo, es contingente

y resulta de un tipo de conocimiento diferente, fáctico, por lo que no requiere tanto de hipótesis como de relato o narración. A la teología le ocurre algo similar porque Dios no ha sido creado ni es inteligible (solo podemos saber que existe, pero no podemos averiguar cómo es). Al apartar esta última disciplina de la verdadera filosofía, Hobbes pretendía dos cosas: basar todo su andamiaje conceptual únicamente en la razón, en argumentos que sean aceptados por todos los hombres con independencia de su credo, y quedar así libre para poder proponer una ética y una política seculares.

Significación y nominalismo

A pesar de reducir la naturaleza humana a su materialidad, Hobbes se da cuenta de que los cuerpos inanimados y los cuerpos vivos no son iguales. Incluso se percata de que estos últimos guardan diferencias notables entre ellos, destacando a los seres humanos de entre los demás seres vivos. Y lo que nos distingue más propiamente a los humanos es nuestra capacidad de crear signos lingüísticos y de emplearlos para razonar y para comunicarnos. A este respecto, Hobbes desarrolla una teoría lingüística muy personal, sofisticada e innovadora, que anticipa varios de los elementos que con el paso de los siglos serán objeto de la filosofía del lenguaje.

Su pericia como escritor y como traductor contribuirán claramente a enriquecer su pensamiento. El lenguaje tiene para Hobbes dos fines prácticos: permitirnos recordar, y facilitar la vida en sociedad. En efecto, la comunicación es necesaria para fijar las normas de la vida social. Hobbes se muestra vehemente en este punto. «Sin él, no habría existido entre los hombres ni gobierno ni sociedad, ni contrato ni paz, ni más que lo existente entre leones, lobos y osos» (L, 4).

La posición de Hobbes se ha definido con acierto como la de un nominalista decidido. El nominalismo niega la existencia objetiva de los universales, es decir, de aquellas ideas abstractas y generales, tal como es «hombre» respecto al particular «William». Hobbes rechaza su existencia real más allá de los nombres. Considera que solo existen nombres más generales, aquellos que agrupan a sus referentes por similitud en alguno de sus accidentes, y otros nombres más específicos o propios. Por ejemplo, cuando utilizo el nombre «hiena» no me estoy refiriendo a una realidad universal y distinta que exista en la naturaleza (un «algo» presente en los individuos y que estos comparten), ni a una idea trascendente, como las platónicas, que me hace identificar a todos estos carroñeros por referencia a aquella, sino a mi propia concepción de hiena, que proviene del grupo de estos animales que he visto o percibido en mi vida y que he aprendido a clasificar por su semejanza. Así, la relación entre el nombre «hiena» y la especie animal no tiene nada que ver con una supuesta esencia, sino que se trata de una convención arbitraria y socialmente compartida por los hablantes de una lengua que, mediante una definición, hace que todos sepamos identificar y comunicar los rasgos distintivos de este, como de cualquier otro animal.

Desde este punto de vista, el lenguaje es un conjunto de signos que guardan relación entre sí, cuyo fin es «traducir nuestro discurso mental a palabras; o lo que es lo mismo, el proceso de nuestros pensamientos a un proceso verbal» (L, 4). Los nombres, por tanto, son signos de nuestras concepciones de las cosas, es decir, se corresponden con las imágenes mentales que creamos a partir de la percepción sensorial. Pero la conexión entre los signos y los referentes no tiene nada de natural, es simplemente un acuerdo que está basado en las definiciones, tan imprescindibles para el buen razonamiento. Por ello, hay que asegurar que todo el mundo se refiera con idénticos signos a los mismos

referentes, hay que ser meticulosos al fijar los significados. «Así en la correcta definición de los nombres radica el primer uso del lenguaje, que es la adquisición de la ciencia. Y en las definiciones falsas, es decir, en la falta de definiciones, reside el primer abuso del cual proceden todas las hipótesis falsas e insensatas» (*Ibid.*). En justa lógica, Hobbes describe la definición como «una proposición cuyo predicado resuelve el sujeto cuando puede, y cuando no puede, lo ejemplifica» (DCO, 6). Un ejemplo del primer tipo de definición podría ser el siguiente: «un policía es cada uno de los miembros del cuerpo encargado de velar por el mantenimiento del orden público»; mientras que para el segundo tipo podemos usar este ejemplo: «azul es el color del cielo sin nubes».

Por otra parte, la relación del lenguaje con la realidad es la de un plano intermedio entre esta y la experiencia sensorial, es decir, se sitúa entre la realidad exterior y la concepción que de ella nos formamos. Hobbes lo expresa de la siguiente manera en una cita en la que se muestra inusitadamente cauto, quizá por estar criticando a Descartes: «Si esto es así, como parece que sea, el razonamiento dependerá de los nombres, los nombres de la imaginación, y la imaginación quizás, como creo yo, del movimiento de los órganos del cuerpo».[22]

Hobbes advierte que traducimos verbalmente nuestra percepción y verbalmente razonamos, motivo por el cual desplaza su foco de atención hacia el lenguaje. Una de las primeras conclusiones a las que llega es que usar bien el lenguaje y razonar de un modo correcto son cosas equivalentes. La verdad consiste, sobre todo, en utilizar secuencias apropiadas de palabras en las afirmaciones que proferimos. Tanto es así que incluso los valores de verdad no dependen de la realidad, sino de las palabras. La verdad y la falsedad son atributos solo del lenguaje, y no de las cosas que son designadas por este. Ello nos auto-

22 Descartes, R., *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas.*

riza a distinguir entre un buen y un mal uso del lenguaje. El bueno es aquel que nos ayuda a rememorar las concepciones que provienen en primer término de los sentidos. En cambio, ocurre que en ocasiones por la combinación de ideas, o por ensoñaciones, creamos palabras o expresiones que son irreales, como «centauro», «monstruo», «sujeto libre» o «sustancia incorpórea»: todos ellos son ejemplos que da Hobbes de cosas que nunca ha visto nadie y que, por tanto, no existen. Este es un uso inapropiado del lenguaje, puesto que estos nombres parecen reales por ser nombres pero carecen de significado y, por consiguiente, nos hacen errar si los usamos en nuestros razonamientos. Tanto es así, que Hobbes incluso nos da una pista para descifrar este tipo de nombres que no son nada más que sonidos: «Difícilmente os encontraréis con una palabra sin sentido y significación que no esté hecha con algunos nombres latinos y griegos» (L, 4).

Pero aquí aflora una pequeña paradoja, puesto que el propio Hobbes utiliza un mecanismo muy similar para crear la imagen de su Leviatán como un «dios mortal», un concepto difícil de comprender si nos ceñimos a su teoría del lenguaje, y al que dedicaremos el capítulo «De los monstruos artificiales (y la vida en sociedad)».

De los seres humanos (antes de ser ciudadanos)

Acabamos de ver que la filosofía de Hobbes se edifica sobre dos pilares básicos, estrechamente relacionados entre sí: toda la realidad se reduce a materia (materialismo radical) y todo fenómeno es resultado de una concatenación de causas (mecanicismo determinista). Dos pilares a los que no renuncia cuando se enfrenta a las cuestiones humanas, lo que le lleva a considerar al hombre como un mecanismo cuyas acciones son explicables apelando a causas materiales.[23] En efecto, también concibe el ser humano como un autómata, cuya actuación se puede reducir a los movimientos de sus partes: «¿Qué es en realidad el corazón sino un resorte; y los nervios, qué son sino diversas fibras; y las articulaciones, sino varias ruedas que dan movimiento al cuerpo entero tal como el Artífice se lo propuso?» (L, introducción).[24]

[23] La cuestión de la naturaleza humana se trata en la última obra publicada de la trilogía, *De Homine* (1658). Sin embargo, ya se anticipa tanto en *De Cive* (1642) como en *Leviathan* (1651), así como en una obra anterior llamada *Human Nature* (1650).

[24] Casi un siglo después, el también materialista La Mettrie desarrollará esta idea en *El hombre máquina*, inspirado en gran medida por Hobbes.

La antropología de Hobbes se entiende mejor como una reacción frente al dualismo de Descartes (no cree que estemos compuestos de dos sustancias distintas, cuerpo y alma, sino que somos exclusivamente materia) y a las tesis aristotélicas (Hobbes tampoco cree que nuestra existencia esté guiada por un *telos*, un fin o propósito, sino que estamos inmersos en una cadena de causas necesarias; como tampoco considera que seamos políticos por naturaleza, sino que la hostilidad rige nuestras relaciones sociales). Más adelante entraremos en detalle en todos estos aspectos.

El ser humano, como cuerpo en movimiento en su condición natural, es el tema principal del presente capítulo. Y en este contexto, «natural» tiene dos acepciones. Por un lado, lógicamente, se refiere a lo que se encuentra en la naturaleza, en este caso, a la física y a la biología. Por otro, también significa lo opuesto a artificial, así la vida en un Estado se contrapone a la vida natural. Por tanto, a través de este concepto de naturaleza, la fisiología y la psicología son conectadas con la ética y la cuestión del estado prepolítico del ser humano. De ahí, también, el «antes de ser ciudadanos» del título de este capítulo que, como desarrollaremos en el penúltimo apartado, no debe ser tomado en un sentido cronológico.

En este capítulo, además, vamos a realizar una aproximación desde el Derecho, concretamente desde la constatación innegable de que todos y cada uno de nosotros nos resistimos a una muerte prematura, algo que Hobbes define como el derecho natural de preservar la integridad física, es decir, de protegerse a uno mismo. Solo si este último está regulado por un poder soberano que obliga a respetar unas normas de paz, que denomina leyes naturales, es posible la vida en sociedad. En cambio, si esta libertad individual es ilimitada, la convivencia se convierte en una anarquía en la que el caos y la guerra están a la orden del día. Esta distopía hobbesiana tiene su origen en la igualdad

de todos los humanos, ya que en su opinión todos compartimos la misma capacidad física y mental.

El universo está compuesto exclusivamente por cuerpos en movimiento y los hombres no son una excepción. Nuestro propio cuerpo es un organismo material que nos determina. Nuestra percepción y nuestro pensamiento también lo son. Y a todos nos mueven las mismas pasiones, apetitos y aversiones. Somos prácticamente iguales. Pero, aunque nuestros organismos y sus mecanismos psicológicos sean los mismos, el objeto del deseo de cada uno de nosotros varía de forma muy notable. Nos atrae el placer y nos repugna el dolor, desde luego, pero aquello que nos produce lo uno y lo otro son cosas completamente diferentes. Hobbes hace especial hincapié en este aspecto al presentarnos su imagen del hombre.

Pero antes de desarrollar la cuestión de los apetitos, debemos entender cómo somos capaces de descubrir las cosas que nos atraen o nos repugnan. Por tanto, debemos dirigir nuestra reflexión hacia la forma en cómo percibimos el mundo exterior.

Percibimos fantasmas

Que nadie se asuste. Hobbes emplea el término «fantasma» según la primera acepción del diccionario, que lo define como la imagen de un objeto que queda impresa en la fantasía tras la percepción -y que Aristóteles usaba en un sentido similar-. Además, en Hobbes este «quedar impreso» es literal, puesto que la forma como creamos nuestras concepciones de los objetos es a partir de un contacto material transmitido por movimiento. En este sentido, el mundo solo es accesible a través de nuestra percepción sensorial, es decir, solo podemos percibir los objetos como los concebimos en nuestra mente. Nada se

puede decir de la realidad que no haya pasado por el tamiz de nuestros sentidos, por lo que Hobbes considera especulaciones inútiles aquellas que se ocupan de intentarlo. Estamos ante una filosofía que se ocupa de los accidentes de los cuerpos para descubrir sus causas. Conviene no olvidarlo.

El empirismo de Hobbes es, en este punto, manifiesto. La siguiente cita podría constituir una definición de manual de dicha doctrina: «El origen de todo ello es lo que llamamos sensación (en efecto: no existe ninguna concepción en el intelecto humano que antes no haya sido recibida, totalmente o en parte, por los órganos de los sentidos). Todo lo demás deriva de este elemento primordial» (L, 1). Por consiguiente, los fantasmas se transmiten por los sentidos que captan los accidentes, que, como ya definimos, son el medio que tenemos para percibir los objetos. Y, dentro de los accidentes, tenemos que distinguir dos tipos: los comunes, que son propios de absolutamente todos los cuerpos (la extensión y la forma); y los que podemos denominar secundarios, que son aquellos que, como el sabor o los colores, no están en los cuerpos, sino en las personas que los perciben. Es importante recordar que, para Hobbes, en el mundo exterior no se dan los accidentes secundarios tal y como los percibimos, sino que en realidad son solo fantasmas o ideas: «Y aunque a cierta distancia lo real, el objeto visto, parece revestido por la fantasía que en nosotros produce, lo cierto es que una cosa es el objeto y otra la imagen o fantasía» (L, 1).

¿Y cómo somos capaces de identificar estos accidentes? Pues bien, de forma consecuente con su universo mecanicista, la percepción se produce a través de movimientos en la materia que parten de los cuerpos externos. Estos transmiten a nuestros sentidos una fuerza que impresiona nuestros sentidos, pongamos por caso nuestra mano, en el caso de apretar una almohada viscoelástica. Nuestros órganos sensoriales oponen entonces resistencia y ejercen una fuerza contraria para

recuperar su forma original, en este caso, las yemas de los dedos (algo que, como en la almohada, no ocurre hasta transcurrido un tiempo). Este es el modo en que se transmite esta fuerza hacia el interior, hacia los órganos como el cerebro o el corazón. Así nos formamos la sensación o fantasma de ese objeto, mediante un contacto que transmite su moción hacia nuestro interior. Los objetos externos excitan nuestros órganos sensoriales y la transmisión continúa en «el movimiento y la agitación del cerebro que llamamos concepción» (HN, 8). De ahí, también, que los objetos externos tengan una influencia determinante en nosotros mismos, puesto que esa energía que nos transmiten a través de la percepción produce cambios en nuestros cuerpos. Todo este proceso fisiológico de la percepción es dinámico, ya que la información se transmite a través del movimiento físico.

Nos mueven apetitos y aversiones

Una vez hemos comprendido cómo se producen los contenidos mentales (es decir, mediante la interacción mecánica entre los sentidos y la realidad exterior), es el momento de comprobar el reverso de este flujo mecánico, esto es, aquel que va de nuestro interior al exterior, o dicho de otra forma: vamos a analizar los mecanismos que subyacen a la acción voluntaria. Hobbes considera que toda acción realizada por un ser vivo puede ser analizada en términos dinámicos y distingue dos tipos de movimiento que los seres humanos realizan constantemente. En primer lugar los vitales, que son aquellos que no requieren la intervención del intelecto, es decir, aquellos que no necesitamos pensarlos para que se produzcan (como la respiración o la circulación de la sangre). «Las otras son mociones animales, con otro nombre, mociones voluntarias, como, por ejemplo, andar, hablar, mover uno de

nuestros miembros, del modo como antes haya sido imaginado por nuestra mente» (L, 6). En segundo lugar están, pues, los movimientos deliberados, es decir, aquellos que responden a la actividad consciente. El origen de estos últimos es el deseo o la aversión. Y en este punto nos encontramos con el primer axioma de la naturaleza humana: somos animales movidos por pasiones materiales de dos tipos.

Este movimiento animal voluntario nace, por tanto, de la imaginación, que es, en lo que se refiere a los fantasmas, memoria de una sensación. «Cuando se aparta de nuestra vista cualquier objeto, la impresión que hizo en nosotros permanece: ahora bien, como otros objetos más presentes vienen a impresionarnos, a su vez, la imaginación del pasado se obscurece y debilita; así ocurre con la voz del hombre entre los rumores cotidianos. De ello se sigue que cuanto más largo es el tiempo transcurrido desde la visión o sensación de un objeto, tanto más débil es la imaginación» (L, 2). Y todo lo que ocurre desde que imaginamos hasta que nos ponemos en marcha se define como esfuerzo. Así, cuando este esfuerzo está encaminado hacia un objeto ausente que nos deleita, se llama deseo; mientras que si nos impele en la dirección contraria, porque el objeto nos «disgusta, se llama aversión, respecto del desagrado presente, y miedo, respecto al desagrado esperado» (HN, 7). El esfuerzo, por tanto, posee una gran relevancia, ya que es la vía que conecta la percepción con la voluntad.

La pasión es nuestra fuerza motriz y nace de la misma agitación que se crea al ser concebida en el cerebro y transmitida al corazón. Como tal, es una fuerza que se transmite hacia el exterior. Tanto el apetito como la aversión y el miedo son pasiones, movimientos de atracción y de repulsión o, alternativamente, de acercamiento y alejamiento respecto de los objetos. Hobbes, en esta línea, define el «deleite, complacencia o placer no siendo en realidad más que un movimiento en el corazón, al igual que la concepción no es más que un

movimiento en la cabeza» (*Ibid.*). De igual forma que la percepción, el proceso aquí descrito es también dinámico, aunque la dirección en este caso sea la opuesta, ya que avanza desde dentro hacia fuera.

Este motor propulsor, la pasión, es idéntico para todas las personas, ya que está fijado en nuestra propia naturaleza. Pero, como hemos visto, no ocurre lo mismo con los objetos que lo activan en cada uno de nosotros. De hecho, Hobbes reconoce que estos varían tanto según la persona, que lo que puede llegar a ocurrir es que lo bueno para una sea malo para otra. Ni siquiera somos uniformes en nuestros miedos, como atestigua nuestro interminable (e impronunciable) catálogo de fobias. Echando mano del refrán, no es cierto que sobre gustos no haya nada escrito, pero lo que Hobbes escribió justamente sobre ellos corrobora el sentido original del dicho: la enorme variabilidad de los apetitos y las aversiones humanas. Tanto es así, que Hobbes concluye que lo bueno y lo malo es relativo a cada individuo: lo que me produce placer es bueno y lo que me perjudica es malo para mí. Y lo que es bueno para uno, bien puede ser despreciable para otro, y a la inversa. Incluso, continúa, es prácticamente imposible que una misma persona mantenga los mismos apetitos y aversiones a lo largo de toda su vida, estando (como está) nuestro cuerpo sujeto a cambios constantes. «Pero estas palabras de bueno, malo o despreciable se usan en relación con la persona que las utiliza. No son siempre y absolutamente tales, ni ninguna regla de bien y de mal puede tomarse de la naturaleza de los objetos mismos» (L, 6). En esta cita, se puede apreciar toda la potencia del sistema hobbesiano, ya que en ella se combinan algunas de las tesis lingüísticas, epistemológicas, antropológicas y éticas que hemos ido presentando hasta aquí.

La deliberación, como antes el esfuerzo, es otro elemento fundamental en la interconexión que va de la sensación a la acción. La definición de la deliberación que nos da Hobbes tiene otra vez un

Sobre la fisiología del miedo

Según los neurocientíficos, el miedo se produce en dos lugares diferentes del cerebro. En lo más profundo se genera el pánico, aquel miedo instintivo que se activa incluso de forma inconsciente ante estímulos exteriores. La responsable de este mecanismo de defensa es la amígdala, en realidad, una red de circuitos neuronales del tamaño de una almendra. Este sistema se alberga en el centro del cerebro reptiliano, que compartimos con muchos animales. Allí se desencadenan las respuestas fisiológicas de gran intensidad que conocemos como miedo y que, en ocasiones, nos pueden llevar a reaccionar de forma agresiva, como cuando atacamos al sentirnos amenazados.

Además de este miedo primario, existe un segundo tipo que se aloja en la corteza cerebral, en la zona prefrontal que queda por encima de los ojos. La función de esta parte del cerebro es poner en contexto los estímulos que recibimos para darles una respuesta más elaborada y racional, menos «automática» que la de la amígdala. Aquí se compensa la respuesta fisiológica mediante la actividad consciente. Por ejemplo, esta corteza nos permite evaluar las consecuencias de nuestras acciones y por ello inhibirlas, descartándolas o retrasando su satisfacción. Además, esta parte de la masa cerebral que llegó más tarde en la evolución de nuestra especie –de ahí el nombre de neocórtex– se puede modificar a través de la educación.

En una nota a pie de página, Hobbes parece haber anticipado una distinción similar entre los dos tipos de miedo referidos. En su opinión, no solo significa estar asustado, sino que: «Yo incluyo bajo la palabra miedo una cierta anticipación de males futuros; tampoco concibo que la huida sea la única propiedad del miedo: desconfiar, sospechar, vigilar, pertrecharse para no tener miedo son también propios de quienes están atemorizados» (DCI, 1).

regusto matemático: «La suma entera de nuestros deseos, aversiones, esperanzas y temores que se suceden hasta que se realiza la cosa

o se decide que es imposible hacerla» (L, 6). Según Hobbes, tomar la decisión final, decantarse por el acercamiento o el alejamiento, supone poner fin a nuestras posibilidades. Mientras evaluamos las diversas opciones, aún no nos hemos comprometido, de modo que nuestro movimiento es libre, es decir, no tiene impedimento ninguno porque no se ha iniciado. En cambio, cuando concretamos nuestra voluntad, es siempre a costa de haber cerrado la puerta al resto de alternativas. Por este motivo, deliberar puede entenderse también como «des-liberar». Hobbes lo expresa así: «Y esto se llama deliberación, porque implica poner término a la libertad que tenemos de hacer u omitir, de acuerdo con nuestro propio apetito o aversión» (*Ibid.*). Y la voluntad, por su lado, es exactamente el resultado de la deliberación. La voluntad pone fin a la libertad. Esta es una redefinición sustantiva. De hecho, supone otro axioma de la antropología hobbesiana: la voluntad individual es simplemente el último eslabón en una sucesión de apetitos. Por tanto, queda reducida al deseo y carece de libertad, ya que en todos los casos está fijada por la sensación que los objetos externos producen en nuestros órganos. Su movimiento, aunque parte del interior, está asimismo determinado por el exterior.

En un nivel más general, Hobbes defiende el compatibilismo frente a la supuesta disyuntiva entre el libre albedrío y el determinismo. En su opinión, no es contradictorio que todo en el universo sea efecto de una causa necesaria y, al mismo tiempo, algunas de nuestras acciones puedan ser legítimamente consideradas como voluntarias. Si bien es cierto que las intenciones y los actos están fijados causalmente por estos procesos materiales previos, ello no implica que los seres humanos no seamos capaces de actuar conforme a nuestra voluntad. Si puedo poner en práctica lo que deseo, entonces soy libre. Si, en cambio, hay algún obstáculo que me lo impide (una cadena real o una ley, por ejemplo), entonces no lo soy. Esta es la tesis de Hobbes. «Desde esta perspectiva,

el hombre es libre en la medida de su capacidad para actuar de acuerdo a su voluntad. No es libre, en cambio, de determinar su propia voluntad. El hombre puede actuar de acuerdo a su voluntad, pero no está en su poder determinar "libremente" si "querrá" o "no querrá", ni cuál será el objeto de su deseo».[25] Decidimos cómo actuar, mas este libre albedrío, esta voluntad, está influenciada por nuestra propia naturaleza y por aquello que despierta nuestro apetito o aversión. La supuesta libertad de nuestra voluntad se halla doblemente restringida por el mismo proceso de la deliberación, que la reduce a la última de una cadena de apetitos y aversiones que la provocaron y que está asimismo determinada causalmente. Por este motivo, «del uso del término libre albedrío no puede inferirse libertad de la voluntad, deseo o inclinación, sino libertad del hombre, la cual consiste en que no encuentra obstáculo para hacer lo que tiene voluntad, deseo o inclinación de llevar a cabo» (L, 21). Además, Hobbes insiste en que solo son libres los cuerpos y que la acción voluntaria no es más que un movimiento. De nuevo, como apuntamos en el anterior capítulo, limita la libertad a la ausencia de impedimentos y afirma que un hombre libre es «quien en aquellas cosas de que es capaz, por su fuerza y por su ingenio, no está obstaculizado para hacer lo que desea» (*Ibid.*).

Por otro lado, respecto a los deseos Hobbes mantiene una postura muy diferente que, por ejemplo, la del budismo. Para empezar, sostiene que la felicidad es el éxito constante en saciar nuestros apetitos. Pero la sucesión de estos no cesa jamás y conforme satisfacemos uno, otro nos viene a la imaginación. Tal es nuestra naturaleza, ya que «no hay cosa que dé perpetua tranquilidad a la mente mientras vivamos aquí abajo, porque la vida raras veces es otra cosa que movimiento,

25 Van den Enden, H. "Thomas Hobbes and the debate on free will. His present-day significance for ethical theory". *Philosophica*, 1979, vol. 24, núm. 2, págs. 185-216.

y no puede darse sin deseo y sin temor, como no puede existir sin sensaciones» (*Ibid.*). Hobbes realiza en este punto una nueva reducción. De todos los deseos habidos y por haber, el más importante, el más fundamental, es el deseo de poder. Tanto la ambición política como las aspiraciones materiales, tanto el deseo de reconocimiento como, incluso, la búsqueda del saber –el conocimiento también es poder, para Hobbes– son en realidad distintas manifestaciones de este mismo apetito. Y de todos los temores, el mayor de todos ellos es el miedo a perder la vida. Esta disposición de ánimo nos convierte en unos seres contradictorios que, por un lado, amamos la libertad y, por otro, buscamos dominar a los demás.

La guerra de todos contra todos

Además de ser cuerpos movidos por pasiones, especialmente por este deseo de dominación y por el susodicho miedo a la muerte, los seres humanos somos iguales en muchas otras cosas. En opinión de Hobbes, nuestras diferencias en capacidades físicas e intelectuales son tan pequeñas que se compensan fácilmente mediante la colaboración con otros individuos. Así, una persona anciana, débil e incluso postrada en la cama puede vencer sin demasiada dificultad, pongamos por caso, al más fornido de sus contrincantes, empleando la antiquísima costumbre de contratar a un sicario. Parecerá una obviedad, pero muchos animales no pueden organizar jerarquías tan gerontocráticas como las nuestras. Incluso el león, al que consideramos el rey de la selva, cuando no es capaz de defender a su manada, es atacado ferozmente y sustituido por otro que sí pueda hacerlo.

Incluso en lo que respecta al intelecto somos prácticamente iguales. Hobbes lo expresa en unas líneas que dan cuenta de la vanidad

que considera tan humana: «Tal es, en efecto, la naturaleza de los hombres que si bien reconocen que otros son más sagaces, más elocuentes o más cultos, difícilmente llegan a creer que haya muchos tan sabios como ellos mismos, ya que cada uno conoce su propio talento de primera mano, y el de los demás hombres a distancia. Pero esto es lo que mejor prueba que los hombres son en este punto más bien iguales que desiguales. No hay, en efecto y de ordinario, un signo más claro de distribución igual de una cosa, que el hecho de que cada hombre esté satisfecho con la porción que le corresponde» (L, 13).

Bien. Pero si todos los hombres podemos más o menos igual, el problema se origina cuando todos queremos igual, es decir, lo mismo. Siendo como somos tantos millones de individuos, y a pesar de que los objetos de nuestros deseos sean tan variados, muchos hombres terminan por compartir el mismo interés. Y teniendo en cuenta la limitación que hay de los recursos, sobre todo de los más apreciados, el resultado final (y fácilmente comprobable) es que competimos por ellos. Además, para Hobbes, este choque de intereses no se ordena de forma natural en un mercado de oferta y demanda, sino todo lo contrario.

¿Cómo es es posible que el estado natural del hombre sea la guerra? ¿De dónde surge tanta enemistad? Según nuestro protagonista, la discordia se origina por uno de estos tres motivos: la competencia, la desconfianza y el afán de gloria. «La primera causa impulsa a los hombres a atacarse para lograr un beneficio; la segunda, para lograr seguridad; la tercera, para ganar reputación» (*Ibid.*). En la concepción de Hobbes de la naturaleza humana, motivos para la guerra no faltan.

Así, por ejemplo, si dos galanes pretenden a la misma dama, ambos procurarán con todos los medios civilizados, incluidas ciertas tretas, derrotar a su adversario. Pero si estos mismos contendientes no temen al castigo que se les pueda imponer por transgredir la ley, bien porque no exista tal norma o porque el Estado no tenga capacidad

para hacerla cumplir, es más que probable que lleguen «a las manos» y empleen la violencia, incluso homicida, para conseguir su anhelado fin. Ahora, por un momento, piénsese en esta misma situación multiplicada por uno, diez, cien millones. Aterrador, ¿verdad?

El propio Hobbes describió esta posibilidad como un estado de guerra generalizada: «El estado de los hombres sin sociedad civil, estado que con propiedad podemos llamar estado de naturaleza, no es otra cosa que una guerra de todos contra todos; y en esa guerra todos los hombres tienen el mismo derecho a todas las cosas» (DCI, prefacio).[26] En este escenario presocial, por tanto, no existe una distinción clara entre lo que es mío y lo que es tuyo. Simplemente, las cosas se arrebatan, es decir, se toman por la fuerza. Donde no hay ley, no puede haber propiedad privada, ni noción de bien y mal, ni tampoco justicia. En tal situación, campan a sus anchas «las dos hijas de la guerra: el engaño y la violencia, o dicho en términos más claros, una brutal rapacidad» (DCI, dedicatoria). Es, entonces, cuando el hombre muestra más claramente que es un depredador despiadado. Frente a la imagen cristiana de los corderos y los rebaños, Hobbes escoge el animal que es su mayor amenaza, el lobo, y que, como tal, está cargado de gran fuerza simbólica. De ello se sigue que, fuera de la sociedad, el hombre supone un grave peligro para el mismo hombre.

Sin un poder superior que contenga nuestros deseos incesantes, se entabla una lucha generalizada en la que solo se impone la ley del más fuerte, aunque Hobbes nunca utilizó esta expresión. De este modo, las personas se arman para defenderse de sus vecinos, pues solo pueden confiar en sus propios medios para hacerlo. En estas circunstancias, la ansiedad es constante porque no podemos saber cuándo seremos

[26] La expresión «guerra de todos contra todos» apareció en primer lugar en latín en *De Cive* («bellum omnia omnes»), y en *Leviathan* se repite hasta en cuatro ocasiones.

Hombres que son lobos

Francisco Vitoria dejó escrito que: «Non enim homini homo lupus est, ut ait Ovidius, sed homo». Es decir, que «el hombre no es el lobo del hombre, como dice Ovidio, sino un hombre». Este jurista español del Renacimiento, muy leído por Grocio y seguramente por Hobbes, se refiere a la obra más universal de Ovidio, *Metamorfosis* (donde, por cierto, no aparece la famosa cita de Hobbes que vamos a comentar a continuación). Allí se relata la que está considerada la primera transformación de un hombre en lobo, en las carnes de Licaón:

> Aterrado él huye y alcanzando los silencios del campo
> aúlla y en vano hablar intenta; de sí mismo
> recaba su boca la rabia, y el deseo de su acostumbrada matanza
> usa contra los ganados, y ahora también en la sangre se goza.
> En vellos se vuelven sus ropas, en patas sus brazos:
> se hace lobo y conserva las huellas de su vieja forma.
> La canicie la misma es, la misma la violencia de su rostro,
> los mismos ojos lucen, la misma de la fiereza la imagen es.

Es obligado hablar de lobos al presentar el pensamiento de Thomas Hobbes. Más concretamente hay que comentar el pasaje de *De Cive* por el que muchas personas lo recuerdan. Nos estamos refiriendo al ya mencionado «homo homini lupus est»: «el hombre es un lobo para el hombre». Una advertencia a todos los que vayan a repetir esta cita celebérrima. Conviene ser precavidos. En realidad, lo que Hobbes pretende cuando la usa es contraponer dos máximas de la antigua Roma: «Para hablar imparcialmente, estos dos dichos son muy verdaderos: que el hombre es una especie de Dios para el hombre y que el hombre es un auténtico lobo para el hombre. Lo primero es verdad si comparamos unos ciudadanos con otros; y lo segundo, si comparamos ciudades» (DCI, dedicatoria). Además, el autor de este aforismo pesimista es en realidad el romano

Plauto (254 a.C. - 184 a.C.), quien, en su *Comedia de los asnos*, asegura por boca de uno de sus personajes que aquellos que no conocemos, para nosotros, son más parecidos a un lobo que a una persona. Y así parece corroborarlo el sentido común. Como lo atestiguan las numerosas advertencias que se repiten diariamente a los más pequeños, los desconocidos pueden ser peligrosos. No resulta prudente, pues, confiar en ellos ni mucho menos aceptar sus caramelos, sobre todo si estos son gratis.



Grabado en madera que representa los dos bandos enfrentados durante la guerra civil inglesa. A la derecha, los parlamentaristas, también conocidos como «Roundheads» (o «Cabezas Peladas») por el corte de pelo típico de los puritanos. A la izquierda, los «Cavaliers» realistas con sus largas pelucas.

atacados, bien por un individuo o por una coalición de ellos. «Son tantos los peligros que amenazan a todos como consecuencia de la codicia y apetitos de cada hombre, que el que todos hayamos de protegernos y cuidar de nosotros mismos está tan lejos de ser tomado a broma, que nadie puede ni quiere hacer otra cosa» (DCI, 1). El efecto de esta desconfianza generalizada sobre el desarrollo y la prosperidad es devastador. Hobbes lista las consecuencias de este conflicto masivo: «En una situación semejante no existe oportunidad para la industria, ya que su fruto es incierto; por consiguiente no hay cultivo de la tierra, ni navegación, ni uso de los artículos que pueden ser importados por mar, ni construcciones confortables, ni instrumentos para mover y remover las cosas que requieren mucha fuerza, ni conocimiento de la faz de la tierra, ni cómputo del tiempo, ni artes, ni letras, ni sociedad» (L, 13).

Pero no nos dejemos confundir por la expresión. La guerra de todos contra todos, en realidad, se parece más a una guerra fría. «Porque





Dos series, dos siglos, misma temática: los horrores de la guerra.

Tanto Callot (arriba), con sus grabados sobre las miserias de la guerra de los Treinta Años (1618-1648), como Goya (derecha), con los desastres de la Guerra de Independencia española (1808-1814), supieron captar lo que Hobbes describió en sus obras como el estado de «guerra de todos contra todos», una condición en la que la vida se convierte en «solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve».

la guerra no consiste solamente en batallar, en el acto de luchar, sino que se da durante el lapso de tiempo en que la voluntad de luchar se manifiesta de modo suficiente» (*Ibid.*). Ante tal situación, por ejemplo, es prudente armarse, pero esta misma acción provoca que nuestros vecinos hagan lo mismo, ya que interpretan nuestro movimiento defensivo como un peligro potencial.

De esta escalada interminable de amenazas y de la consiguiente lucha sin cuartel surge la necesidad de limitar nuestras ansias

mediante la instauración de un poder soberano. Sin embargo, y conviene no olvidarlo, ello no hace desaparecer al estado de naturaleza, sino que simplemente lo atenúa. En realidad, nunca podemos dejar de ser hombres, por lo que dicha temible condición natural se mantiene siempre como un telón de fondo que puede reproducirse en cualquier momento; por ejemplo, cuando las disputas internas derivan en una guerra civil, como ocurrió en la Inglaterra que le tocó vivir a Hobbes.

Frente a la posible incredulidad de esta descripción descarnada del ser humano, Hobbes propone un test ácido que podemos llevar a cabo cada uno de nosotros, una prueba del algodón que nos hemos atrevido a actualizar ligeramente para que responda mejor a este siglo XXI. A todo aquel que guarda una consideración más positiva de sus semejantes que la de nuestro ocurrente protagonista, le pregunta: ¿por qué cierras con doble vuelta la puerta de tu casa?, ¿por qué conectas alarmas y contratas seguros?, ¿por qué guardas tus posesiones en cajas fuertes?, ¿por qué llevas tu dinero al banco? Y él mismo, con la seguridad que le caracteriza, nos responde con un par de preguntas retóricas: «¿Qué opinión tiene, así, de sus conciudadanos, cuando cabalga armado; de sus vecinos, cuando cierra sus puertas; de sus hijos y sirvientes, cuando cierra sus arcas? ¿No significa esto acusar a la humanidad con sus actos, como yo lo hago con mis palabras?» (L, 13).

Para Hobbes, la naturaleza dista mucho de ser idílica y perfecta; en realidad es salvaje y primitiva. Y esta contienda tiene su origen en nuestra misma constitución como cuerpos movidos por pasiones. Pero ello no implica que los humanos no tomemos decisiones racionales, sino todo lo contrario, toda la teoría de Hobbes se basa en que lo hacemos constantemente. Luchamos con nuestros prójimos por los mismos deseos, y solo rechazamos el conflicto si nos frena el miedo a un daño que sea superior al beneficio esperado. Según Hobbes, no somos animales políticos ni tampoco pacíficos, sino que la sociedad

civil es algo artificial y contingente que hemos creado. Es el poder soberano el que nos ayuda a ordenar la naturaleza, a contenerla, pero nunca será posible domarla de forma plena y definitiva.

Sin embargo, estas palabras nos hacen dudar sobre si consideraba esta «vida sin ley» como una etapa del desarrollo histórico, es decir, como parte del proceso que ha conducido a la humanidad a constituirse en Estados soberanos, o, por el contrario, si se trata de una abstracción filosófica, una suerte de experimento mental, cuyo fin es justificar la autoridad suprema, y que consiste en imaginar cómo sería el hombre si le quitáramos su fina pátina de civilidad. Por la forma de exponerlo en el *Leviathan*, todo parece indicar que se trata de lo segundo: «Acaso pueda pensarse que nunca existió un tiempo o condición en que se diera una guerra semejante, y, en efecto, yo creo que nunca ocurrió generalmente así, en el mundo entero» (*Ibid.*). Pero de que no se haya dado globalmente, no se puede concluir que no se dé de forma puntual. El propio Hobbes da varios ejemplos al respecto: uno más específico –y claramente etnocéntrico–, cuando apunta a ciertos pueblos salvajes de América; y otro más general, cuando se refiere al campo de las relaciones internacionales, en el que reyes y soberanos «se hallan en estado de continua enemistad, en la situación y postura de los gladiadores, con las armas asestadas y los ojos fijos uno en otro» (*Ibid.*).

Por último, subrayar que Hobbes se refiere al estado de naturaleza por oposición al artificial, que es la vida organizada en una sociedad civil. Ya hemos explicado que, antes de ser ciudadanos, los innumerables desconocidos (y muchos de los conocidos) que nos rodean son en realidad nuestros enemigos. Sin un poder soberano, la vida termina por ser solitaria, pobre y el resto de adjetivos que listamos a propósito de la longevidad de nuestro protagonista. Tampoco es posible que exista ley ni justicia, algo que da cuenta de la consideración convencional

que de ambas tiene Hobbes. Es más, si no hay un temor al castigo por incumplir los pactos, no se puede confiar más que en la buena fe de las personas. Pero, lamentablemente, solo con la palabra no es suficiente, ya que estos vínculos «son demasiado débiles para refrenar la ambición humana, la avaricia, la cólera y otras pasiones de los hombres, si estos no sienten el temor de un poder coercitivo» (L, 14). Y, dado que no tenemos ninguna garantía de que las promesas se vayan a mantener, todos los contratos son inseguros e improbables, poco más que papel mojado. Este es otro motivo de peso por el que la desconfianza mutua del estado de naturaleza no permite el progreso material. Por ello, Hobbes se muestra tan fervientemente partidario de la institución de un poder soberano que nos permita salir de este atolladero.

Del derecho natural a las leyes naturales

Existen algunas pasiones que nos empujan a preferir la paz. También la razón nos impele en la misma dirección. Todos los hombres coincidimos en ello. Incluso las virtudes morales, según las define Hobbes, son aquellos rasgos de carácter necesarios para una vida pacífica, sociable y próspera. Pero ocurre que la paz no es el estado natural, sino solo una excepción que de no ser protegida suficientemente degenera en guerra. Y, ¿cómo es esto posible?, se pregunta Hobbes. «Todos los hombres están por naturaleza provistos de notables lentes de aumento (a saber, sus pasiones y su egoísmo), vista a través de los cuales cualquier pequeña contribución aparece como un gran agravio; están, en cambio, desprovistos de aquellos otros lentes prospectivos (a saber, la moral y la ciencia civil) para ver las miserias que penden sobre ellos y que no pueden ser evitadas sin tales aportaciones» (L, 14). Su respuesta tiene que ver, por lo tanto, con la dificultad de conseguir que todos los individuos

nos comportemos de la misma manera, en contra de nuestra naturaleza primitiva, y así poder disfrutar de los beneficios de la vida en sociedad. Como se habrá podido adivinar, el tránsito de la motivación individual al comportamiento colectivo es el *quid* de este apartado.

La primera de la razones que nos mueve en la dirección opuesta a la guerra, el hecho más fundamental en el que estamos de acuerdo todos y cada uno de nosotros, con independencia de creencias, culturas e ideologías, es que no nos queremos morir. Este es el núcleo central de la «ciencia» político-moral de Hobbes. Todos buscamos conservar la vida. Nuestro instinto más primordial es, sin duda, el de supervivencia, que también se relaciona con un temor muy racional a una muerte prematura y no deseada. Como asegura Hobbes, una de las claves de la naturaleza humana es que «todo hombre está siempre deseoso de lograr lo que es bueno para él, y de rechazar lo que es malo; y quiere principalmente evitar el más grave de todos los males naturales, que es la muerte» (DCI, 1). Y relacionado con lo anterior, define: «El derecho de naturaleza, lo que los escritores llaman *jus naturale*, es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida; y por consiguiente, para hacer todo aquello que su propio juicio y razón considere como los medios más aptos para lograr ese fin» (L, 14).

Como seres humanos racionales, estamos de acuerdo en que se debe evitar el indómito estado de naturaleza por ser peligroso y porque no garantiza el bienestar. Hobbes enuncia el respeto a este bien tan preciado que es la vida y que nos pertenece por naturaleza con el mismo lenguaje iusnaturalista que el jurista Grocio, aunque evitando el origen divino que este último asigna al derecho natural.[27] En *Elements*

27 «El derecho natural es un dictado de la recta razón, que indica que alguna razón, por su conformidad o disconformidad con la misma naturaleza racional, tiene fealdad

of Law, nuestro filósofo afirma que «no se opone a la razón que un hombre haga todo lo que esté en su mano para conservar su propio cuerpo y sus miembros tanto de la muerte como del dolor» (EL, 1). Y lo que no se opone a la razón es aquella libertad «libre de culpa», según su propio calificativo, para usar todo nuestro poder y habilidades naturales en la consecución de dicho fin (el derecho natural), tal y como lo hemos enunciado en el párrafo anterior. Este nos autoriza a emplear todo lo necesario para preservar nuestra propia vida o, en palabras más llanas, lo más natural es que queramos salvar nuestro pellejo por todos los medios. Pero esta hipotética capacidad natural de cada individuo a un movimiento ilimitado en lo que respecta a la subsistencia conlleva la guerra generalizada. Si se respeta el derecho natural de cada uno, indefectiblemente se producirán multitud de enfrentamientos: algunos atacarán para ampliar su poder, mientras que otros lo harán a la defensiva, arremetiendo contra aquellos que consideren un peligro potencial para sus vidas.

Junto al derecho natural, Hobbes desarrolla su teoría de las leyes naturales. Las denomina «leyes», pero confiesa que lo hace de forma impropia, puesto que en realidad son dictados de la recta razón o imperativos prácticos que demuestran la relación entre la supervivencia y la necesidad de renunciar a una parte del derecho de naturaleza. «Ley de naturaleza (*lex naturalis*) es un precepto o norma general, establecida por la razón, en virtud de la cual se prohíbe a un hombre hacer lo que puede destruir su vida o privarle de los medios de conservarla; o bien, omitir aquello mediante lo cual piensa que pueda quedar su vida mejor preservada» (L, 14). En relación con esta última, sostiene que hay que ir con cuidado para no liarse con ambos conceptos: «Aunque quienes se

o necesidad moral, y de consiguiente está prohibida o mandada por Dios, autor de la naturaleza». Grocio, H., *Del derecho de la guerra y la paz*.

ocupan de estas cuestiones acostumbran a confundir *jus* y *lex*, derecho y ley, precisa distinguir esos términos, porque el derecho consiste en la libertad de hacer o de omitir, mientras que la ley determina y obliga a una de esas dos cosas. Así, la ley y el derecho difieren tanto como la obligación y la libertad, que son incompatibles cuando se refieren a una misma materia» (*Ibid.*). El derecho al aborto, por ejemplo, es un caso de *jus* en tanto que garantiza la libertad de las mujeres a acceder a una operación de interrupción del embarazo, pero no obliga por ello a nadie. En cambio, si este derecho se regula mediante una ley que impida su práctica en todos los casos, estaremos ante una *lex* en los términos anteriores.

Estas leyes naturales contribuyen a preservar nuestras vidas, ya que son los motivos racionales para abandonar aquel estado presocial. Estamos, ciertamente, ante los axiomas de la ética de Hobbes. Y su estudio, como afirma, constituye la verdadera filosofía moral. Por consiguiente, las leyes naturales son poderosas razones que inducen a los humanos a llegar a un acuerdo que garantice paz y estabilidad. Son, en definitiva, unas normas que nos gustaría imponernos porque, según Hobbes, son coherentes con el interés individual.

Sin embargo, estos dictados son insuficientes para que se cumplan por todos. A pesar de que tanto las leyes naturales como la elección racional nos empujan hacia una vida en sociedad, ello no es suficiente para garantizar su cumplimento –hay motivos individuales de mayor envergadura que llevan a algunos a no hacerlo–, por lo que es necesario un poder soberano que las apoye con la fuerza, como desarrollaremos en el próximo capítulo. Ahora veamos cuáles son las dos leyes naturales más importantes de las que enunció Hobbes.[28] La primera ley reza así: «buscar la paz y

[28] El número de leyes que Hobbes lista varía de obra en obra. En *Leviathan* son diecinueve, mientras que en su predecesora, *De Cive*, alcanzaba la veintena.

seguirla» (*Ibid.*). Debemos esforzarnos por conseguir la paz, pero no debemos hacerlo de una forma incondicional, sino solo en el supuesto de que tengamos la esperanza de conseguirla. En caso contrario, el derecho natural prevalece: en el estado de guerra lo que debemos hacer para conservar nuestra vida es «buscar y utilizar toda la ayuda y las ventajas de la guerra» porque ser el único en dejar las armas no es nada aconsejable, «significaría ofrecerse a sí mismo como presa» (*Ibid.*).

La segunda ley natural dicta que «uno acceda, si los demás consienten también, y mientras se considere necesario para la paz y defensa de sí mismo, a renunciar este derecho a todas las cosas y a satisfacerse con la misma libertad, frente al resto de hombres, que les sea concedida a los demás con respecto a él mismo» (*Ibid.*). En otras palabras, tenemos que restringir los medios de subsistencia a aquellos que sean compatibles con el respeto a la vida del prójimo. Por tanto, esto implica limitar (en alguna medida) nuestra libertad de movimientos con nuevos impedimentos «autoimpuestos». Pero como podemos ver, el enunciado de esta ley toma la precaución de indicar que solo se haga en el caso de que los demás también lo hagan. Por consiguiente, esta norma implica una voluntad de pacto por las dos partes, como vamos a desarrollar en el capítulo que sigue.

A continuación, Hobbes nos explica cuál es el mecanismo por el que podemos renunciar a los derechos y cómo se pueden transferir a un tercero. Porque, en el fondo, en esto se basa el pacto que funda la sociedad: en despojarnos de una parte de nuestro derecho natural para transferírselo a la persona del soberano. Y esta transferencia supone reducir la propia libertad para, sobre todo, bloquear al contrario, a la competencia, y evitar que pueda hacerse con lo que desea. Si por el contrario se permite que otra persona satisfaga su apetito, se estará ampliando su libertad, ya que le estaremos apartando los obstáculos que bloqueaban su camino.

Hobbes nos advierte de que se pueden transferir prácticamente todos los derechos excepto el primero, aquel que nos autoriza a protegernos de la muerte, las lesiones y el encarcelamiento. No se puede, por tanto, constreñir esta capacidad del hombre de defender su propia vida. Esta libertad nos legitima, incluso, a cambiar nuestro apoyo

De trampas y prisioneros

Desarrollada en primer lugar por la economía, la «teoría de juegos» es el nombre que recibe una de las ramas de las matemáticas aplicadas que estudia las estrategias de decisión cuando interaccionan varios seres racionales. De forma muy resumida, un juego consiste en un conjunto de jugadores y unas recompensas que se establecen en función de las decisiones que toma cada jugador.

A Thomas Hobbes se le relaciona con dos de estos juegos. En primer lugar, el estado de naturaleza plantea el más conocido de todos los juegos: el dilema del prisionero. Este se da cuando los individuos toman decisiones racionales según su propio interés personal, pero paradójicamente el resultado general no es el óptimo ni para la sociedad ni finalmente para cada uno de ellos. Según nuestro filósofo, todos los hombres podríamos obtener el mayor beneficio si cooperáramos manteniendo colectivamente un mismo comportamiento (no agredirnos en nuestro afán de competencia), pero existen poderosos incentivos individuales para que algunos rompan este consenso (fundamentalmente, la ventaja de atacar preventivamente, el egoísta deseo de poder y la escasez de recursos), con lo que el resultado (en lugar de la pacífica vida en sociedad) termina siendo el peor de los escenarios posibles (el estado de naturaleza). Si por un momento imaginamos una sociedad de dos personas, se puede plantear un pacto social de no agresión entre ellas, con lo que el cuadro de recompensas de esta situación sería muy parecido al del dilema del prisionero. Quedaría así:

	[redacted]	
[redacted]	Ambos conseguís el beneficio compartido de la vida en sociedad.	Tú te aprovechas de su indefensión para privarle de todos sus bienes y/o la vida.
	Él se aprovecha de mi indefensión para privarme de todos mis bienes y/o la vida.	Vivís en un estado de guerra y miedo constante de resultado incierto.

Lo que plantea Hobbes, en definitiva, es un súper juego con todos los miembros de una sociedad, con el que llega a la siguiente conclusión: sin un poder soberano que obligue a cada uno de nosotros a limitar la satisfacción de algunos de nuestros deseos, no podemos confiar en que los demás entierren su hacha de guerra. Hace falta algo más que el dictado de la razón –que nos recomienda ser egoístas e insolidarios, ya que el beneficio individual es superior al que se consigue colaborando– para que la vida en sociedad florezca. Se precisa un poder soberano que garantice que el equilibrio del comportamiento colaborativo obtiene recompensa.

El segundo juego recibe el nombre de trampa hobbesiana y es, en realidad, una versión del anterior. Dejemos que sea el mismo Hobbes quien nos lo presente: «Dada esta situación de desconfianza mutua, ningún procedimiento tan razonable existe para que un hombre se proteja a sí mismo, como la anticipación, es decir, el dominar por medio de la fuerza o por la astucia a todos los hombres que pueda, durante el tiempo preciso, hasta que ningún otro poder sea capaz de amenazarle» (L, 13). Por lo tanto, si todos los jugadores consideran ventajoso anticiparse, pongamos por caso armándose, el resultado es que todos lo harán motivados por las acciones de sus contrincantes, con lo que se iniciará una escalada en las respuestas.

político de un soberano a otro, cuando el primero deja de garantizarnos la protección de nuestra integridad física.

Para que esta mutua transferencia de derechos sea posible, los contratos deben ser respetados, y para que esto ocurra, necesitamos constituir a su vez un cuerpo social y un poder soberano, que obligue a todas las partes a cumplir. La misma autoridad coactiva que nos obliga al cumplimiento de los pactos es la que ofrece la garantía de que serán castigados aquellos que incumplan el contrato social que vamos a convenir entre todos los individuos. Las leyes naturales demuestran de forma racional que también se obtiene un beneficio particular mediante la colaboración, ya que, a su vez, esta exige a todos los individuos que se comporten de la misma manera. Pero con esto no es suficiente. «Los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras, sin fuerza para proteger al hombre, en modo alguno.» (L, 17). Por lo tanto, resulta imposible conseguir un comportamiento social de forma voluntaria, sin un poder soberano. Ya hemos mencionado que un contrato en estado de naturaleza no ofrece más garantías de que se cumpla la palabra. Y, en ese caso, no faltarán individuos que se aprovechen y saquen partido de no respetar aquella restricción «autoimpuesta». «Es cierto que fuera de la sociedad civil cada individuo tiene una libertad completa, pero no puede gozar de ella» (DCI, 10). Paradójicamente, según Hobbes, solo con la propia libertad recortada se puede disfrutar del máximo grado de libertad posible.

Las leyes naturales son, por tanto, el fundamento racional de la filosofía política de Hobbes: renunciamos a nuestra libertad y transferimos nuestros derechos a un soberano capaz de proporcionarnos seguridad, un acto que, ante todo, está motivado por el miedo del irrestricto estado de guerra. Si nos fijamos bien, mediante este recurso al derecho natural, Hobbes consigue basar también su ética en la elección racional, con independencia de toda doctrina religiosa.

Hasta aquí hemos comprobado cómo partiendo de sus tesis sobre la naturaleza humana se va conformando un mundo de marcado individualismo. Se trata del mismo mundo que, a continuación, Hobbes se va a encargar de articular a partir de su teoría política del gran Leviatán.

De los monstruos artificiales (y la vida en sociedad)

En el capítulo anterior, por un lado hemos visto que el derecho natural de cada uno a proteger su vida equivale colectivamente a la guerra catastrófica, y por otro lado, que las leyes naturales, esas instrucciones para la paz, no se valen por sí mismas para hacerse respetar por todos los seres humanos. En este punto, el sentido común apoya el pensamiento de Hobbes. La buena voluntad individual no parece suficiente para organizar una sociedad ordenada, armónica y que mantenga bajo control a sus elementos más díscolos. En las páginas que siguen, vamos a completar este cuadro demostrando que, según la teoría política que plantea el inglés, también es posible «deducir» la sociedad siguiendo su método científico. Vamos a comprobar cómo, a partir de un conjunto de individuos con intereses divergentes por naturaleza, Hobbes deriva la creación de un poder que funda el Estado y une la sociedad, asegurando así una estabilidad suficiente que hace progresar a la industria y al comercio. En este último punto, Hobbes anticipa además posiciones del llamado utilitarismo, pues el gobierno es preferible a la naturaleza también en términos de la felicidad del máximo número de individuos.

Las ideas que presentaremos a continuación suponen, asimismo, la culminación de su filosofía (aunque se publicaron antes que el resto, estas ideas configuran la tercera sección de su sistema filosófico, que es precisamente la que consideraba más original y con la que más repercusión esperaba tener sobre los acontecimientos de su tiempo). Su «ciencia» del poder soberano, como no podía ser de otra manera tratándose de Hobbes, tiene la misma aspiración geométrica que las dos anteriores. Su objetivo principal es justificar de forma lógica la necesidad del poder, pero no uno cualquiera, sino el absoluto. Aspira a convencernos de las ventajas de someterse a él. Nada más y nada menos.

Según este planteamiento, el principal motivo para obedecer al soberano es que su poder garantiza la seguridad, lo que permite eliminar la desconfianza natural. Es nuestra propia razón la que nos empuja a establecer un pacto de no agresión, un acuerdo de cada uno de nosotros con el resto de ciudadanos. Pero para que este compromiso se cumpla, en primer lugar necesitamos delegar nuestra libertad de usar la violencia en un Leviatán que concentre ese monopolio y se convierta por ello en temible. La soberanía se basa, entonces, en esta transferencia que parte del miedo y que solo es efectiva si es igualmente temible por las penas que es capaz de imponer. Ahora sí, bajo el imperio del Leviatán se cumplen las normas y los convenios.

En los siguientes apartados vamos a tratar básicamente cuatro temas: en primer lugar, el contrato social; en segundo, el Estado, ese cuerpo político que nos protege y que guarda grandes similitudes con nuestro propio organismo; en tercer lugar, los derechos del soberano, que son prácticamente totales, en tanto que la soberanía solo puede serlo si es suprema e independiente; y, finalmente, la libertad de los súbditos, tal y como Hobbes la redefine a partir de la constatación de que formamos parte del Estado y que, por este motivo, somos también corresponsables de cuantas acciones emprenda.

Ha llegado, pues, el momento de comprobar cómo nace este poder central, la autoridad absoluta, que Hobbes representa mediante un monstruo marino extraído de la Biblia: el gran Leviatán.

El contrato que da vida a nuestra creación

Como queda patente por el título de este apartado, la causa productora de este imponente autómata es el contrato social (en realidad, infinidad de contratos individuales). Pero esta misma idea plantea una dificultad añadida en la filosofía política de Hobbes. Si hemos acordado que sin Estado no puede existir seguridad jurídica, es decir, sin la existencia del ogro justiciero nadie respeta los acuerdos, entonces ¿cómo es posible que podamos llevar a cabo este fundamental acto constituyente? Esta cuestión muestra que su teoría del contrato social es sobre todo una hipótesis explicativa, una causa que infiere a partir de los resultados que podemos observar en la vida pública. En ningún caso debemos concebirla más allá de una ficción, jurídica si se quiere, que sirve para explicar el origen (lógico, que no cronológico) del poder que nos permite salir de la encrucijada que describimos en el capítulo anterior. Por lo tanto, la mejor manera de resolver esta aparente contradicción es imaginando que en el mismo acto se fundan tanto soberanía, como justicia y sociedad.

Mediante el pacto que vamos a describir, los futuros súbditos ceden una parte de sus derechos a una persona o a una asamblea de personas «que puedan reducir todas sus voluntades a una sola voluntad» (L, 17). Esta (persona o asamblea) se convierte en nuestro representante soberano, que no tiene por qué ser un rey. De hecho, Hobbes no se cansa de repetir que esta autoridad puede ejercerla un hombre o un grupo más o menos numeroso. A la vez, afirma no estar en contra

de ninguna forma de gobierno, siempre y cuando la soberanía sea absoluta y no esté disputada, aunque personalmente siempre prefirió la monarquía a las otras dos, la democracia y la aristocracia (entendida esta última como hacían los griegos: el gobierno de los mejores, y no como la clase social de la época de Hobbes). En este punto Hobbes disiente de Aristóteles, quien sostenía que la corrupción degenera estos tres tipos de gobierno en tiranía, oligarquía y anarquía. Para nuestro filósofo, estas tres últimas palabras solo expresan una opinión, en este caso, el disgusto con el poder de la persona que las emplea.

El objetivo de establecer un pacto social reside en el bien común y en llevar la vida tranquila que todos deseamos. Este es el método racional que hemos hallado para deshacernos del miedo y la desconfianza respecto a nuestros congéneres, es el freno que, siempre que el Leviatán lo mantenga pisado con fuerza, nos separa de aquella guerra sin cuartel descrita anteriormente. Deseamos nuestra propia conservación al tiempo que mostramos una profunda aversión hacia la susodicha condición miserable. «Las leyes de naturaleza (tales como las de justicia, equidad, modestia, piedad y, en suma, la de haz a otros lo que quieras que otros te hagan a ti) son, por sí mismas, cuando no existe el temor a un determinado poder que motive su observancia, contrarias a nuestras pasiones naturales, las cuales nos inducen a la parcialidad, al orgullo, a la venganza y a cosas semejantes» (*Ibid.*). Y es el Estado la institución que promueve este mismo temor que nos evita caer en la barbarie, nos hace contener algunas pasiones naturales y nos obliga a observar las beneficiosas leyes naturales. Solo el miedo al castigo que nos pueda infligir este gigante nos empuja hacia la civilización.

El modo en que forjamos este autómata pacificador es mediante el contrato social. En este aspecto la peculiaridad de Hobbes, pionero entre los contractualistas, radica en que su teoría se basa en un acuerdo entre los propios particulares. Por contra, Locke (unos pocos años

después) y Rousseau (en el siglo XVIII) plantearán una teoría similar, aunque en su caso ellos sostienen que el pacto se da entre el pueblo y sus gobernantes, o, si utilizamos términos hobbesianos, entre los súbditos y el soberano.

En un alarde de imaginación, Hobbes llega a proponer un modelo de acuerdo social con gran detalle, y que puede ser consultado en su formulación original en el capítulo 17 de *Leviathan*. A partir de esta propuesta, hemos confeccionado el siguiente formulario tipo:

Contrato social (modelo según Hobbes)

De una parte:
D./Dña. ______________________________ (nombre y apellidos del contratante, en lo sucesivo «súbdito cedente»),
Y de otra:
Los Sres. ____
____
(inclúyase el nombre y apellidos de todas las personas hasta completar la lista de súbditos, en los sucesivo «el resto de ciudadanos»),

Acuerdan:
Que el súbdito cedente autoriza y renuncia a su derecho de gobernarse en favor de ____________________________________ (nombre y apellidos de la persona receptora, en lo sucesivo «soberano»; se deben incluir los nombres de todas las personas, en el caso de que el soberano sea una asamblea), a condición de que el resto de ciudadanos también cedan su derecho y autoricen al soberano de la misma manera en todos sus actos.

Y para que así conste a todos los efectos firman el presente contrato.

Firmado. __________________	Firmado. ____________________
(firma y rúbrica del súbdito cedente)	(firma y rúbrica del resto de ciudadanos)

Dos comentarios a propósito del anterior contrato, tal y como lo imagina Hobbes. En primer lugar, advertir que las partes son únicamente el súbdito cedente y el resto de ciudadanos; el soberano queda fuera del mismo (ni siquiera lo firma hipotéticamente) y su papel se limita al de ser el receptor de los derechos transferidos. En segundo lugar, volver a insistir en el hecho de que el contrato debería reproducirse y rellenarse convenientemente tantas veces como ciudadanos tenga la sociedad constituida.

Este es el contrato que da vida a nuestra creación: el Leviatán. Este último emerge, como si de las profundidades se tratara, en el preciso instante en que todos se obligan mediante un vínculo social, como el contenido en el contrato modelo. Gracias a las cadenas artificiales que se ponen, aquella multitud de individuos atomizados del capítulo anterior se transforma en una sola persona, que queda unida en una sociedad de súbditos a las órdenes del soberano absoluto. Hobbes lo proclama con gran expresividad: «Esta es la generación de aquel gran Leviatán, o más bien (hablando con más reverencia), de aquel dios mortal, al cual debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa. Porque en virtud de esta autoridad que se le confiere por cada hombre particular en el Estado, posee y utiliza tanto poder y fortaleza, que por el terror que inspira es capaz de conformar las voluntades de todos ellos para la paz, en su propio país, y para la mutua ayuda contra sus enemigos, en el extranjero» (*Ibid.*).

El dios mortal de los soberbios

La forma en que creamos el Estado es, por tanto, mediante la cesión individual de nuestro poder a un soberano y que, a partir de ese momento, el ciudadano debe considerarlo como propio hasta el punto de

que «se reconozca a sí mismo como autor de cualquier cosa que haga o prometa» (*Ibid.*). Desde que firmamos el pacto y el Leviatán echa a andar, caminamos con él y hacemos cuanto este hace. Justamente, en su definición Hobbes resalta esta cuestión de la autoría compartida de súbditos y soberano. Así, el Estado consiste en «una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y defensa común» (*Ibid.*).

También hace hincapié en lo artificioso de este producto humano, y lo llega a equiparar, no sin una pizca de irreverencia, con la creación divina: «los convenios mediante los cuales las partes de este cuerpo político se crean, combinan y unen entre sí, asemëjanse a aquel *fiat*, o *hagamos al hombre*, pronunciado por Dios en la Creación» (L, introducción). Y en el mismo lugar, apenas unas líneas antes, Hobbes lleva la metáfora biologicista hasta sus últimas consecuencias, describiendo en gran detalle, y con una prosa de tan gran lirismo que merece la pena ser reproducida aquí en toda su extensión, muchos de los órganos que conforman el Leviatán. Así, el cuerpo político «no es sino un hombre artificial, aunque de mayor estatura y robustez que el natural para cuya protección y defensa fue instituido; y en el cual la soberanía es un alma artificial que da vida y movimiento al cuerpo entero; los magistrados y otros funcionarios de la judicatura y del poder ejecutivo, nexos artificiales; la recompensa y el castigo (mediante los cuales cada nexo y cada miembro vinculado a la sede de la soberanía es inducido a ejecutar su deber) son los nervios que hacen lo mismo en el cuerpo natural; la riqueza y la abundancia de todos los miembros particulares constituyen su potencia; la *salus populi* (la salvación del pueblo) son sus negocios; los consejeros, que informan sobre cuantas cosas precisa conocer, son la memoria; la equidad y las leyes, una

razón y una voluntad artificiales; la concordia es la salud; la sedición, la enfermedad; la guerra civil, la muerte» (*Ibid.*). Pero Hobbes no se detiene ahí, sino que mucho más adelante, en la misma obra, afirma que este autómata protector posee también la facultad nutritiva, la motriz y la racional, que se corresponden, respectivamente, con la capacidad de recaudar impuestos, el poder de coacción y la actividad legislativa. El mecanicismo del Leviatán es puesto así de manifiesto. Incluso su propio movimiento depende de la capacidad que tiene para obligar que sus partes constitutivas, los ciudadanos, orienten sus movimientos mediante leyes y órdenes.

A pesar de rechazar el derecho divino de los reyes (el contrato social es la explicación alternativa de la fuente de soberanía), Hobbes asigna al Estado el mismo lugar que la Iglesia católica asigna a Dios, el de soberano incontestable. A semejanza de la Biblia, donde el monstruo marino es llamado «rey de los soberbios» (Job 41:34), aquí hemos llamado al Leviatán de creación humana «el dios de los soberbios», ya que Hobbes compartía esta misma consideración respecto al orgullo de los hombres. Esta gran efigie viviente es un cuerpo artificial compuesto por cada uno de los individuos, pero al mismo tiempo es un dios (mortal, eso sí, porque puede ser derrocado), un dios que disputa el poder terrenal al Dios inmortal, aquel al que Hobbes todavía no está en posición de renunciar completamente en su teoría política sin ser considerado un hereje. Este es el gran poder soberano, que depende completamente del miedo que es capaz de producirnos, como queda manifiesto en las líneas siguientes: «Aunque los beneficios de esta vida pueden aumentarse mediante la ayuda mutua, lo cierto es que se alcanzan mejor dominando a nuestros prójimos que asociándonos con ellos. Por lo tanto espero que nadie pondrá en duda que, si desapareciera el miedo, los hombres serían más intensamente arrojados a obtener dominio sobre sus prójimos que a llegar a una asociación con

ellos. Debemos, pues, concluir que el origen de todas las sociedades grandes y duraderas no consistió en una mutua buena voluntad entre los hombres, sino en el miedo mutuo que se tenían» (DCI, 1). De todo ello, se desprende que el Leviatán es una creación artificial, un ente personificado, que hemos instituido entre todos mediante pactos mutuos para que nos proteja. El soberano es el titular o el representante de esta invención y detenta todo el poder cedido, que se denomina «soberanía». A partir de este momento fundacional, el resto de los ciudadanos pasamos a ser súbditos.

Hobbes pone de manifiesto que los seres humanos instauramos la soberanía del Estado porque tenemos necesidad de ella. Pero, en contra de lo que opinaba Aristóteles (para quien la polis tiene como fin también la búsqueda de la virtud), el principal propósito del gobierno no es otro que la tan ansiada seguridad. Además, el poder soberano también posee otras muchas ventajas, como por ejemplo garantizar la gobernabilidad. Convendremos con Hobbes que, sin una organización como la estatal, una multitud extensa de individuos encontrará mayores dificultades para organizarse de una manera eficiente. A un grupo estrictamente «asambleario», pongamos por caso, le resultará muy complicado coordinarse con la rapidez suficiente como para plantarle cara a otros Estados con poderes de decisión centralizados. Otra ventaja del Estado es que garantiza la propiedad privada, que de otra forma no existiría. Bajo el imperio de las leyes civiles, las cosas ya no se pueden tomar a la fuerza, como vimos que ocurría en la guerra de todos contra todos. Sin embargo, tampoco este derecho de propiedad es total, puesto que solo obliga a los súbitos y no al Leviatán.

Como define el diccionario, el soberano es el que detenta una autoridad independiente y suprema. Si al soberano se le superpone otro poder, deja de ser soberano. Si alguno de los derechos del súbdito se antepone al del soberano, su poder deja de disponer de la autoridad supre-

Monstruosidades bíblicas

En la Biblia encontramos una cantidad considerable de criaturas monstruosas: desde plagas de langostas hasta bestias de siete cabezas. Dos de estas criaturas, de gran relevancia para Hobbes, aparecen en el Antiguo Testamento, concretamente en el Libro de Job, donde se relata el sufrimiento de un buen hombre atormentado por Satanás. En cierto momento, Jehová, desde un torbellino, le lanza al quejoso Job una arenga de preguntas retóricas, cuyo fin no es otro que demostrarle la omnipotencia divina. En estos pasajes, se hace mención de las dos criaturas que tanto inspiraron la imaginación de Hobbes: en primer lugar, según el relato, Dios creó al imperturbable Behemoth, el enorme monstruo terrestre que pasta yerba, tiene miembros tan duros como barras de bronce y que «tranquilo está, aunque todo el Jordán se estrelle en su boca» (Job 40:23). A continuación, Dios dio vida al indomable e invencible Leviatán, que «cuando se levanta, se espantan los poderosos, delante de sus olas desfallecen» (Job 41:25).



Grabado de William Blake de 1825 en el que el poeta y pintor británico representa las dos bestias bíblicas del Libro de Job: tanto el monstruo terrestre, Behemoth (en el centro), como la criatura marina, Leviatán (abajo). Hobbes utilizó ambas figuras para titular dos de sus obras más conocidas.

Empezando por el final, Hobbes dio el nombre de la bestia terrestre a su obra sobre la guerra civil inglesa, cuyo título completo es bastante extenso: *Behemoth. O la historia de las causas de las guerras civiles de Inglaterra y de los consejos y artificios mediante los cuales se llevaron a cabo desde el año 1640 hasta el año 1660.* Después, empleó al Leviatán para simbolizar el gran poder del soberano y, como asegura el propio Hobbes, toma «esta comparación de los dos últimos versículos

del capítulo 41 de Job, cuando Dios, habiendo establecido el gran poder del Leviatán, le denomina rey de la soberbia. "Nada existe sobre la tierra, que pueda compararse con él. Está hecho para no sentir el miedo. Menosprecia todas las cosas altas, y es rey de todas las criaturas soberbias"» (L, 28).

Por su parte, el mayor contrincante intelectual de nuestro protagonista, el obispo Bramhall, publicó en 1658 una obra que llevaba por título *La captura del Leviathan*, en alusión a otro pasaje del libro de Job: «¿Pescarás con un anzuelo al Leviatán?» (Job 41:1). En ese mismo año, el obispo escribe en otro lugar que: «En lo que al Leviatán metafórico se refiere, no conozco a nadie que pueda personificar aquel enorme cuerpo más adecuadamente que el mismo T. H.». Comprobamos como aquella disputa no estuvo exenta de momentos hilarantes.

ma. Como afirma Quentin Skinner, otro de los miembros de la Escuela de Cambridge, como Tuck, solo se puede ser soberano genuinamente y «la misma idea de una soberanía limitada no es nada más que una contradicción en los términos».[29] Hobbes concibe el Estado, pues, como un artificio político unitario y unificador, pero, desde su punto de vista, este solo puede edificarse sólidamente sobre un poder absoluto.

Ya hemos dicho que la soberanía deriva del contrato social que se establece entre individuos. Sin embargo, «como el derecho de representar la persona de todos se otorga a quien todos constituyen en soberano, solamente por pacto de uno a otro, y no del soberano en cada uno de ellos, no puede existir quebrantamiento de pacto por parte del soberano, y en consecuencia ninguno de sus súbditos, fundándose en una infracción, puede ser liberado de su sumisión» (L, 18).

[29] Skinner, Q., *Hobbes and Republican Liberty*.

El soberano y sus soberanos derechos

Según las conclusiones de Hobbes, necesitamos un poder absoluto porque no nos es posible abandonar el amenazante estado de naturaleza y prevenir la guerra civil. La indivisibilidad de la soberanía le sirve para afirmar que todos y cada uno de los súbditos son autores de todas las decisiones que tome su gobierno. Asimismo, y por virtud del contrato social del que emana el poder soberano, los firmantes quedan obligados de por vida y no se contempla que puedan renunciar a este pacto por sí mismos.

En cambio, el soberano queda fuera de esta obligación del contrato social, con lo que dicho acuerdo entre súbditos no puede limitar sus movimientos en manera alguna. Arropado por la capacidad de establecer el bien y el mal, así como lo justo y lo injusto, el soberano no puede bajo ningún pretexto ser juzgado o castigado (no digamos ya ejecutado) por sus subordinados. La situación dista mucho de ser simétrica en el ordenamiento jurídico concebido por Hobbes. En realidad, el soberano está facultado legítimamente para legislar, juzgar y castigar. Para esto y para mucho más. Sus derechos son amplios, amplísimos, prácticamente no conocen límites. Son mucho mayores de los que estaríamos dispuestos a aceptar hoy en día. No en vano el régimen político que Hobbes apoya con sus argumentos es uno de tipo absolutista; absolutamente absolutista, valga el juego de palabras.

Esta es una de las partes más controvertidas de la filosofía política de Hobbes. Es por las ideas contenidas en este y en el siguiente apartado por las que se le ha acusado de apoyar regímenes totalitarios. Sin querer por ello ni justificarlo ni criticarlo, en este aspecto hay que tener muy presente el contexto en que se redactó la mayor parte de sus obras políticas: durante una guerra civil, en el exilio y bajo la alargada sombra de la ejecución de un rey al que había defendido.

Como salta a la vista, el papel reservado para los súbditos es extremadamente limitado. Una vez han «firmado» el contrato social, poco más pueden hacer, ya que a partir de entonces quedan obligados a aceptar como propias cuantas acciones decida el soberano. Además, siempre que el soberano siga garantizando su seguridad, en el caso de que los súbditos no estén de acuerdo con su gobierno no tienen derecho a renunciar unilateralmente al contrato. En el fondo, aunque nunca lo admita explícitamente, su teoría contractual se fundamenta en una cesión irrevocable de libertades, un cheque en blanco que traspasa todos los derechos de los individuos al soberano, reservando únicamente los deberes para unos ciudadanos que quedan relegados de la actividad política. Puesto que cada súbdito es «autor de todos los actos y juicios del soberano instituido, resulta que cualquier cosa que el soberano haga no puede constituir injuria para ninguno de sus súbditos, ni debe ser acusado de injusticia por ninguno de ellos» (L, 18). Incluso si el Leviatán ejecuta a un ciudadano sin motivo justificado, solo estará cometiendo un acto infame pero en ningún caso injusto. En el Estado hobbesiano, no existe nada que se parezca a unas garantías institucionales que protejan a los ciudadanos contra los abusos de poder de sus gobernantes.

El soberano, pues, es el «representante» de los ciudadanos (en el sentido de que teóricamente actúa en su nombre), aunque en el mejor de los casos pondrá en práctica la máxima del despotismo ilustrado: «todo para el pueblo pero sin el pueblo». Además, si la soberanía solo puede ser incondicional, inalienable, indivisible e independiente, esto implica que la autonomía y el poder de los que goza este representante son prácticamente totales y omnímodos.

Además Hobbes aboga por que el soberano sea también el cabeza de la Iglesia de su país, para que pueda controlar el miedo al pecado y a la condena eterna, pues, de lo contrario, estos sentimientos compi-

ten con el temor «civilizatorio», el peso de la ley, con lo que se vuelve a poner en peligro la pacífica vida en sociedad. Si el soberano debe recibir órdenes de un papa, por ejemplo, no puede ser considerado *stricto sensu* la autoridad suprema. El Leviatán no puede permitir que los poderes eclesiásticos creen un Estado dentro del Estado. Como afirmará posteriormente Voltaire, «Hobbes no reconoció otra religión que aquella a la que el gobierno otorgaba su sanción. No quiso para nada dos amos: el verdadero pontífice y el magistrado. Esta doctrina sublevó a todo el clericato. Se consideró escandalosa esta novedad. Escándalo, es decir, lo que hace caer, lo había; pero novedad no, pues, en Inglaterra el rey es desde hace mucho tiempo el jefe de la Iglesia».[30]

En este punto, Hobbes defiende una total independencia y prevalencia del Estado respecto de la Iglesia. A esta última la define como «una compañía de hombres que profesan la religión cristiana y están unidos en la persona de un soberano, por orden del cual deben reunirse, y sin cuya autorización no deben reunirse» (L, 39). Se opone a que los consejeros eclesiásticos, los prelados, los obispos o los presbíteros tengan una autoridad que pueda interferir con el gobierno civil. De nuevo, si estos dispusieran de una cuota de poder, la libertad del Leviatán no sería completa y, a la postre, dejaría de ser un soberano eficaz con las funestas consecuencias de la división de la sociedad y, en el medio plazo, el estallido de la guerra civil. El contrato social del que emana la soberanía, en la concepción absolutista de Hobbes, es también un acuerdo de exclusividad total.

Al contrario de Montesquieu y del Maquiavelo más republicano de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Hobbes considera

[30] Voltaire, «Lettres sur les auteurs anglais» en *Lettres a S. A. Monseigneur le Prince de ****, sur Rabelais, et sur d'autres auteurs qui ont mal parlé de la religion chrétienne.* Obras completas, vol. 43.

que la autoridad estatal es indivisible y que debe concentrarse absolutamente en un hombre (o asamblea), que es el «dueño de todas las acciones» (L. 16). Este tiene la capacidad de dictar, ejecutar e interpretar las leyes, lo que se corresponde con los tres poderes del Estado: el legislativo, el ejecutivo y el judicial. Para defender su concepción de la autoridad indivisa, Hobbes parte del hecho de que la acción de gobierno no puede ser cuestionada por los súbditos, como tampoco puede ser fiscalizada por ningún órgano del cuerpo político. De lo contrario, la soberanía quedaría suspendida, la autoridad del Leviatán dejaría de ser suprema y los resultados serían los tantas veces repetidos.

En palabras de Hobbes, el soberano disfruta de un poder ilimitado. El soberano es el juez supremo, el legislador omnipotente y el gobernante absoluto. En *Leviathan* realiza la enumeración detallada de una docena de estos soberanos derechos, de entre los que destacan:

- **Derecho de censura:** capacidad de limitar la libertad de expresión de sus súbditos, de juzgar las opiniones que considere subversivas para la paz y de prohibir la publicación de ciertas obras (como vivió en propias carnes, cuando Carlos II desaconsejó que publicara su *Behemoth*). Hobbes habla del «buen gobierno de las opiniones» que, dicho sea de paso, era una cuestión que en aquellos tiempos preocupaba, sobremanera, tanto a la Iglesia como al Estado.
- **Derecho de instruir y educar:** capacidad de fijar la materia que debe ser impartida en escuelas y universidades con el fin de que se eduque en el deber de sumisión. El de Malmesbury es especialmente crítico con las obras clásicas que, por otra parte, habían sido los pilares de su propia formación. Considera que los autores griegos y romanos son responsables del derramamiento de sangre inglesa, ya que habían espoleado la rebelión al haber popularizado concepciones falsas como el ideal republicano de libertad.

- **Derecho a establecer lo bueno y lo malo:** capacidad de establecer los criterios de lo que debe ser considerado bueno y malo. En el estado de naturaleza, cada cual fija sus criterios, pero en la sociedad esta distinción normativa corre a cargo del soberano.
- **Derecho de determinar lo justo y lo injusto, y de juzgar:** capacidad de promulgar cuantas leyes civiles estime necesarias y de administrar justicia como su máxima instancia jurisdiccional. Suyo es, por tanto, el criterio de convertir las acciones en justas e injustas, como suyo es el derecho de premiar y castigar a discreción «conforme a la ley que él previamente estableció» (L, 18).
- **Derecho de decidir la doctrina religiosa:** dado que tanto la religión como la superstición proceden del mismo tipo de miedo, es el soberano quien, como cabeza de la Iglesia, debe determinar qué creencias caen bajo una u otra categoría.
- **Derecho de declarar la guerra y la paz:** capacidad de dirigir el alto mando del ejército y de decidir su financiación, de crear alianzas y de estimar las amenazas de otras naciones que precisen una acción bélica.
- **Derecho de dirigir la administración pública:** capacidad de elegir a los más altos funcionarios y de imponer cuantas tasas y tributos estime oportunos.
- **Derecho a intervenir en la economía:** capacidad de redistribuir recursos o de expropiar para asegurar el bienestar de los súbditos y el mantenimiento de la paz y seguridad.

Es indudable que Hobbes opinaba que solo un poder fuerte sería capaz de proteger a sus ciudadanos. ¿Qué sentido tendría legislar sin

contar con la fuerza de la espada para hacer cumplir la ley?, parece haberse preguntado. La soberanía que nos describe no puede tener competencia ni debe someterse a otro poder superior. Tampoco se le puede oponer resistencia a riesgo de entrar en la espiral bélica que lleva a aquellas etapas de interregno que más se parecen a un mal sueño.

Pero Hobbes era muy consciente de que «tan ilimitado poder» es incómodo para los súbditos. Aparentemente, la libertad de las personas está recortada por los cuatro costados. No solo por medio de aquel pacto fundador que equiparamos con un cheque en blanco, sino por todas las leyes, las cadenas artificiales (como él las llama) que el soberano tenga a bien crear.

Una libertad *sui generis*

«Puede objetarse aquí que la condición de los súbditos es muy miserable, puesto que están sujetos a los caprichos y otras irregulares pasiones de aquel o aquellos cuyas manos tienen tan ilimitado poder» (L, 18). La respuesta que Hobbes da a dicha objeción es pesimista, pues nos vuelve a recordar el desastroso estado de la naturaleza. Nos advierte, con cierto tono moralizante, que la alternativa a dicha incomodidad es un desastre y una miseria muy superiores. En este aspecto, Hobbes se nos muestra como un pragmático, un filósofo posibilista que intenta convencer a los súbditos de que, en un Estado soberano, su malestar en la política es únicamente un mal menor.

De nuevo, nos enfrentamos a una parte terriblemente provocadora del pensamiento de Hobbes. El complejo objetivo que pretende alcanzar ahora es la demostración de que también se puede ser libre dentro de un régimen absolutista, incluso cuando nos sometemos a un poder que no conoce cortapisas. Este es un verdadero encaje de

bolillos ético-moral para sostener lo que es difícilmente sostenible: que la libertad de los súbditos es compatible con la autoridad sin restricciones del soberano. Y, ¿cómo lleva a cabo tan intrincada labor? El primer paso que da es redefinir la libertad, aplicando la reducción a la que nos referimos ya en los dos capítulos anteriores, exactamente en los apartados «Materialismo y determinismo» y «Apetitos y aversiones». De este modo, termina hablando de una libertad *sui generis.*

En este caso, Hobbes define la libertad de una forma negativa, en lugar de propositiva. Si comparamos sus dos definiciones más importantes sobre este tema, salta a la vista que guardan una gran similitud, a pesar de haber sido escritas en décadas diferentes: «La libertad, si quisiéramos definirla, no es otra cosa que una ausencia de obstáculos que impiden el movimiento. Así, el agua que está contenida en un vaso no tiene libertad, porque el vaso mismo la impide salir afuera; mas si el vaso se rompe, el agua queda liberada» (DCI, 9), y: «Libertad significa, propiamente hablando, la ausencia de oposición (por oposición significo impedimentos externos al movimiento); puede aplicarse tanto a las criaturas irracionales e inanimadas como a las racionales» (L, 21).

Su estrategia argumental, además, está planteada a partir de una libertad que se asemeja más a un concepto físico y que es más propio de la dinámica que de la política, como es la mencionada ausencia de obstáculos al movimiento. La libertad hobbesiana es simplemente la capacidad de los cuerpos para moverse libremente. Y, en este sentido estricto, los seres humanos somos físicamente libres de la misma forma que lo es el agua, el viento, un pajarillo o una mariposa. Hobbes insiste en esta misma idea: «Si tomamos la libertad en su verdadero sentido, como libertad corporal, es decir: como libertad de cadenas y prisión, sería muy absurdo que los hombres clamaran, como lo hacen, por la libertad de que tan evidentemente disfrutan» (*Ibid.*). Por

lo tanto, para dejar de ser libres deben aparecer impedimentos tangibles, como esposas, grilletes, alambradas y barrotes, que nos autoricen de forma fehaciente a declarar nuestra ausencia de libertad. En caso contrario, nuestra potencialidad dinámica debe ser considerada como intacta.

Esta manera extraña de concebir la libertad como su mínima expresión le va a permitir a Hobbes hacerla compatible con otros conceptos que se contraponen a ella desde el sentido común. Así, oponiéndose a muchas concepciones éticas anteriores, confirma que la actuación libre es perfectamente coherente con la que está motivada por el temor. «No sé yo de ningún autor que haya aclarado por completo qué es la libertad y qué la esclavitud. Por lo común, hacerlo todo conforme a nuestros deseos sin ser castigados por ello se piensa que es libertad; no poder hacerlo, se juzga que es atadura. Pero esa libertad absoluta no es posible cuando hay gobierno civil y cuando la humanidad vive en paz; pues no hay ciudad que no tenga un mando y una serie de restricciones impuestas por la ley» (DCI, 9). En realidad, cuando existe el Estado, la libertad civil se fundamenta en la obediencia a la ley que, a su vez, se basa principalmente en el temor.

Si el poder soberano es efectivo, la mayoría de los movimientos de los súbditos están determinados por dicho miedo sin que por este motivo sean menos libres. Quien obedezca no tiene nada que temer y, como vamos a ver, siempre tendrá una parcela sin regular, por pequeña que sea, donde sentirse libre. En relación con lo anterior, Hobbes realiza otra aseveración, cuanto menos polémica, al afirmar que incluso el que actúa bajo coacción, el que entra en una relación contractual a la fuerza, está obligado a cumplir con lo pactado. En realidad, cuando firmamos el contrato social lo hacemos bajo la presión del miedo que más nos bloquea: el de muerte violenta. Esto lleva a Hobbes a afirmar que todos los convenios formalizados bajo el terror son igualmente

obligatorios. «Por ejemplo, si yo pacto el pago de un rescate por ver conservada mi vida por un enemigo, quedo obligado por ello» (L, 14).

Por otro lado, ya vimos cómo Hobbes hace compatibles libre albedrío y determinismo. Desde su punto de vista, la libertad también puede confluir con la necesidad de forma coherente. Al desarrollar este punto, realiza una comparación interesada y algo torticera: asegura que siempre somos libres de no cumplir con lo que marca la ley, ateniéndonos por supuesto a las consecuencias, de la misma forma en que es libre el marinero de no tirar por la borda valiosas mercancías, aunque ello suponga el hundimiento de su navío. Y, de ahí deduce la siguiente regla: «Generalmente todos los actos que los hombres realizan en los Estados, por temor a la ley, son actos cuyos agentes tenían libertad para dejar de hacerlos» (L, 21). Eso sí, el castigo que les espera a estos agentes demasiado «libres» es, en un régimen como el hobbesiano, la pena de muerte.

La piedra angular de la teoría de la libertad de los súbditos es, una vez más, el miedo al Leviatán que nos hace respetar las leyes. Y respecto a las leyes, Hobbes asegura que ningún gobierno ha legislado hasta regular todas las posibles acciones humanas. La conclusión a la que llega, por tanto, es que en todos los Estados los súbditos son libres de moverse como deseen, pero específicamente en aquellos ámbitos de la vida donde el soberano todavía no ha dictado sus normas. Así, solo en el silencio administrativo y en las lagunas legales podemos ser libres. Pero, una vez más, en este Estado no hay quien vele por los derechos individuales de los súbditos, especialmente por lo que hoy llamamos derechos humanos. Antes bien, las esferas de libertad de que disfrutan los súbditos no dependen ni de su propia intervención en la política (por ejemplo, a través de la lucha o de los movimientos sociales) ni del contrato social, ya que simplemente se encuentran a merced de la discreción de su soberano absoluto. Y si este desea en

algún momento legislar sobre algún aspecto hasta ese momento desregulado, su autoridad suprema le autoriza a hacerlo, mientras que nuestro pacto social nos obliga a aceptar esta nueva restricción como algo que hubiéramos llevado a cabo nosotros mismos. Ciertamente, resulta difícil llegar a imaginar una situación como esta, en una sumisión tan completa, y seguir pensando que los ciudadanos puedan ser o sentirse libres.

Al reducir la libertad a la circulación de los seres humanos, al subordinarla a la seguridad, al hacerla compatible con la opresión y la necesidad, Hobbes se está enfrentando, deliberadamente, a la visión republicana, propia del humanismo de su juventud y cuyas raíces se hunden en la Antigüedad. Según esta visión, la libertad es una cuestión fundamentalmente individual y tiene que ver con no estar bajo el dominio de otra persona. En el apartado anterior, hemos indicado que Hobbes se quejaba de la funesta influencia que los autores clásicos latinos y griegos habían ejercido sobre los jóvenes, y que consideraba que los segundos habían malinterpretado a los primeros, quienes habían escrito y teorizado sobre la libertad de sus estados y no sobre la de sus ciudadanos. En el fondo, lo que Hobbes está haciendo es advertir, por un lado, a las nuevas generaciones (las más propicias a la rebeldía), para que dejen de leer ese tipo de obras y, por otro lado, a las universidades para que dejen de enseñar y propagar este tipo de ideas.

En resumidas cuentas, las conclusiones más importantes vistas hasta aquí son las siguientes. A través del contrato social, se crea un poder capaz de forjar las susodichas cadenas artificiales que son las leyes civiles. Pero estas son demasiado débiles como lazos y necesitan del miedo para tener fuerza coactiva suficiente. Las leyes son protectoras pero al mismo tiempo representan obstáculos a nuestra capacidad de movimiento, pero, según Hobbes, siempre quedan espacios de la vida social sin regular. Solamente en estos seguimos siendo libres.

Sobre la política del miedo

El miedo ha dado mucho que hablar a políticos y a filósofos. Son conocidas las palabras que pronunciara el presidente Franklin D. Roosevelt en su primer discurso de investidura a propósito de la puesta en marcha del New Deal que habría de sacar a su país de la peor crisis económica de todo el siglo xx: «Lo único que se debe temer es al miedo en sí. Al terror indescriptible, irracional, injustificado, que paraliza los esfuerzos para convertir el retroceso en avance.»

Por el contrario, uno de los primeros pensadores en apuntar que el miedo puede ser beneficioso en política fue Nicolás Maquiavelo. Este estadista florentino recomendaba a los príncipes renacentistas que, puestos a escoger, prefirieran que sus súbditos les temieran a que los amaran. Daba muchos motivos para ello, pero uno de los más importantes es que el temor es un sentimiento que se puede controlar desde el poder y que no requiere ningún tipo de reciprocidad, como sí ocurre con el amor. Además, constataba que los humanos suelen traicionar antes a quien aman que a quien temen.

El verdadero núcleo del pensamiento hobbesiano se podría resumir en que el miedo es la emoción política por antonomasia. En su concepción de la naturaleza humana, se erige como la más poderosa de nuestras pasiones, especialmente en la forma del miedo a la muerte. Es asimismo el único medio fiable (y en esto coincide con Maquiavelo) para coaccionar y para garantizar el cumplimiento de las órdenes. Del miedo al caos, Hobbes hace emanar el origen de la sociedad y el poder del Estado. Del miedo al castigo, la autoridad coercitiva y el respeto a la ley. Cultivar el miedo, por tanto, contribuye tanto a la sumisión de los súbditos como al orden de la sociedad. Y, a diferencia de Maquiavelo (pero de forma coherente con sus tesis), Hobbes se dirige al ciudadano para mostrarle que el miedo es protector, que gracias a él entendemos la necesidad de organizar un Estado y de obedecer a una autoridad soberana. En este sentido, Hobbes nos prefiere temerosos que temerarios.

Contrariamente a lo que Thoreau defenderá en el siglo XIX, Hobbes niega que el súbdito tenga ningún derecho de desobediencia o de resistencia frente a la autoridad suprema, incluso si esta comete contra él un acto lesivo sin pretexto alguno. De oponerse, estaría destruyendo este mismo poder que le protege. Además, en el estado de naturaleza, y siempre en opinión de Hobbes, la libertad se ve más amenazada por la jauría de hombres lobo que por el soberano, por muy arbitrario que este sea.

En otro orden de cosas, la soberanía, al menos en teoría, puede perpetuarse, ya que el soberano también posee el poder de decidir quién le va a suceder. Mientras este y sus herederos cumplan con los términos del contrato social, es decir, mientras protejan a los súbditos, podrán gozar del irrestricto poder supremo. Así, la vida de un Leviatán determinado podría parecer infinita. No obstante, la realidad es otra, ya que su existencia está sembrada de «muchas semillas de mortalidad natural» (L, 21). Por ejemplo, un síntoma de enfermedad grave es que el ogro estatal sea incapaz precisamente de proteger a las partes que lo componen. Esta es la única excepción en la que, según Hobbes, es posible (y hasta muy recomendable) retirar nuestro apoyo al soberano: «La obligación de los súbditos con respecto al soberano se comprende que no ha de durar ni más ni menos que lo que dure el poder mediante el cual tiene capacidad para protegerlos. En efecto, el derecho que los hombres tienen, por naturaleza, a protegerse a sí mismos, cuando ninguno puede protegerlos, no puede ser renunciado por ningún pacto» (*Ibid.*). No se pueden transferir los derechos que ponen en peligro la seguridad personal. Sería muy ilógico entrar en un pacto con el fin de protegernos y que, por ejemplo, el soberano que de allí emanara nos exigiera justamente lo contrario.

Cuando el cuerpo político atenta contra nuestra integridad personal o cuando ya no puede garantizar nuestra propia supervivencia, es

legítimo retirarle nuestro apoyo. Porque dentro de aquellos derechos irrenunciables del ciudadano están el de protegernos de la muerte y defender nuestros propios cuerpos, incluso en contra de los que legalmente nos invaden; el de no declarar en nuestra contra, es decir, de no inculparnos a nosotros mismos; el derecho a no ser detenidos arbitrariamente y a conocer y poder defendernos de las acusaciones, algo que se conoce como *habeas corpus*; y también el derecho a negarnos a participar en una guerra. Por lo tanto, estaríamos yendo en contra de estos últimos, si mantuviéramos nuestra lealtad a un poder que hubiera perdido su alma, la soberanía, y con ella la capacidad de poner en movimiento a sus miembros. En tal caso, debemos buscar un nuevo Leviatán que sea capaz de ofrecer las ventajas perdidas, a saber la de garantizarnos paz y seguridad, como hizo el propio Hobbes cuando abandonó la corte en el exilio de Carlos II para regresar a la Inglaterra (convertida en Commonwealth) encabezada por su nuevo líder político y militar: Oliver Cromwell.

Breves apuntes críticos (a modo de conclusión)

«En un camino amenazado por quienes de una parte luchan por un exceso de libertad, y de otra por un exceso de autoridad, resulta difícil pasar indemne entre los dos bandos. Creo, sin embargo, que el empeño de aumentar el poder civil, no puede ser condenado por este; ni los particulares, al censurarlo, declaran con ello que consideran excesivo ese poder. Por otra parte, yo no aludo a los hombres, sino (en abstracto) a la sede del poder, como aquellas sencillas e imparciales criaturas del Capitolio romano, que con su ruido defendían a quienes estaban en él, no por ser ellos, sino por estar allí» (L, dedicatoria). A juzgar por esta cita, parece ser que Hobbes se tenía a sí mismo por conciliador, por un moderado, incluso. Sin embargo, llegados a este punto, estamos en condición de afirmar que profesó unas ideas cuanto menos comprometedoras.

Para sopesar este hecho, en primer lugar vamos a realizar un recuento de las ventajas y objeciones que se pueden hacer a su pensamiento. Destacaremos por igual las virtudes y las contradicciones del

mismo y describiremos, con la mesura necesaria, cómo ha sido recibido y rebatido por otros filósofos posteriores. A continuación, describiremos las principales posiciones de sus partidarios y sus detractores y como estas se han polarizado.

En el haber de nuestro filósofo, hay que destacar tanto la ausencia de todo compromiso doctrinal o metafísico heredado, como su valentía para romper con la tradición escolástica medieval y atacar frontalmente el poder de la Iglesia. De forma similar, asumió grandes riesgos al afirmar que la soberanía emana del pacto fundacional de la sociedad, y no del derecho real divino, algo que, como hemos visto, le costó apoyos realistas, amistades y tener que quemar algunos de sus manuscritos inéditos. En estos aspectos, las propuestas de Hobbes pueden ser consideradas como «revolucionarias» dentro de su propio programa reaccionario (Leo Strauss lo considera por este mismo motivo un protoliberal, un reproche que se entiende mejor si tenemos en cuenta el conservadurismo de Strauss). Mas estas cuestiones plantean también una ligera duda sobre su propia concepción del hombre, una comprensible falta de coherencia. Si realmente el temor a la muerte es la pasión que más nos domina, la propia vida de Hobbes no parece haberse ajustado, al menos al pie de la letra, a dicha circunstancia. Temeroso y huidizo, paradójicamente escribió unas obras que por poco no lo mandan a la hoguera y con las que, finalmente, no consiguió evitar el enfrentamiento civil.

En el lado opuesto de este balance imaginario, hay que anotar que Hobbes, aunque abstracto en sus planteamientos, sobre todo por su compromiso «geometrizador», en el fondo no construye una filosofía política ideológicamente neutral. Por este motivo, aunque insiste en lo contrario, no parece que sus ideas sean aplicables a todas las formas de gobierno. Primeramente, tradujo a Tucídides para atacar a los parlamentaristas. Y, en segundo término, resulta inimaginable que

hubiera apoyado un sistema parlamentario en el que una asamblea concentre el poder absoluto frente a la monarquía de los Estuardos. El contexto histórico y su propia condición personal, aunque permanecen velados en la formulación de su sistema filosófico, son cruciales para comprender su obsesión de convencer a los ingleses de que se mantuvieran sumisos y no disputaran el poder al rey absolutista. En una situación prebélica como aquella, abogar por la obediencia implicaba dos cosas: por un lado, un intento de evitar la guerra y la muerte; pero, al mismo tiempo, un apoyo al mantenimiento del *status quo*. Por tanto, conviene no olvidar los intereses personales del propio autor al plantear una teoría, sobre todo si esta versa sobre política.

La forma es otro elemento que debe ser juzgado, y más tratándose de un lingüista y escritor tan aventajado como Hobbes. Su estilo se caracteriza por una marcada tendencia a la hipérbole, algo que más que un simple recurso estilístico debe ser considerado como toda una estrategia de persuasión. Un buen ejemplo de ello es la desmesura en la descripción del estado de naturaleza, como si este hecho tuviera correlación con la posterior disposición a obedecer al poder salvador. Así, después de plantear, con la seguridad habitual, un atroz estado natural como única alternativa al Estado, magnifica también la utilidad de ceder nuestros derechos a un poder soberano. Pero la forma de convencernos no es mostrándonos todo lo positivo del contrato social, como haría un optimista (o un buen vendedor), sino que lo hace por la vía de lo negativo. En lugar de ser el mejor, el poder soberano debe ser aceptado como un mal menor; un planteamiento que recuerda al discurso de Churchill de 1947, en que empleó una táctica similar para defender la democracia.[31] De este modo, Hobbes se esfuerza en

[31] «La democracia es la peor forma de gobierno, con excepción de todas las otras que han sido probadas en algún momento de la historia.»

presentarnos lo terrible que supondría la anarquía en el caso de no instaurar el Estado. Y la trampa de su planteamiento es que no escatima exageraciones para mostrarnos cuán lógico, racional y práctico es firmar ese pacto con el Leviatán. Lo que ocurre es que este tenebroso telón de fondo le sirve a Hobbes para eliminar de un plumazo los grandes inconvenientes de ceder todo el poder exclusivamente a un soberano y no mantener ciertos contrapoderes, los conocidos como controles y equilibrios (*checks & balances*).

Una vez somos «fagocitados» por el monstruo, resulta muy difícil disentir, resistir, modificar el cuerpo político desde dentro, siendo nada más que súbditos o insignificantes células. La sumisión que Hobbes nos exige es tan absoluta como el poder que transferimos. Aquí es donde su teoría en defensa del absolutismo (gobierno cuyos poderes no están limitados y están todos ellos reunidos en una misma persona o cuerpo) se aproxima más al totalitarismo (gobierno que ejerce una fuerte intervención en todos los órdenes de la vida pública y que elimina a la oposición), y por lo que Hobbes es muchas veces denostado. De aquí, también, que algunos le consideren retrógrado. De nuevo, otra referencia a su momento histórico puede atenuar esta crítica, aunque ello no sea suficiente para convertir sus ideas políticas en aceptables. Sin embargo, Enrique Tierno Galván, «el Viejo Profesor», un pensador más próximo a la socialdemocracia, sostiene que hay que ser cautos a la hora de imputarle a Hobbes esta falta de mesura. «Desde luego Hobbes defendía la monarquía absoluta y estaba convencido de que era la mejor forma de Gobierno, pero la monarquía absoluta no es una consecuencia de los principios lógicos del pacto político fundamental ni implica un ejercicio arbitrario y por completo personal del poder».[32]

[32] Tierno Galván, E., «Introducción», en Hobbes, T., *Antología de textos políticos.*

Volviendo a la aterradora distopía, otra dificultad que plantea es su carácter ahistórico, es decir, que se sitúa al margen del devenir de los tiempos. De forma similar a la ficción del contrato social, esta guerra de todos contra todos tiene más entidad como premisa deductiva que como realidad histórica. Hobbes ni siquiera se muestra claro en los ejemplos reales que da al respecto. El ilustrado Montesquieu, el principal teórico de la división tripartita del poder estatal, le critica por esta cuestión. «Hobbes pregunta "¿por qué, si los hombres no están en estado de guerra van siempre armados?, ¿y por qué usan llaves para cerrar sus casas?" Pero no es aceptable que se atribuya a los hombres, con anterioridad al establecimiento de las sociedades, lo que no pudo sucederles sino después de ese establecimiento, que les hizo encontrar motivos para atacarse y para defenderse».[33] Asegura el francés que es ilógico pensar que los hombres, en el estado natural descrito por Hobbes, vayan a atacarse antes que a huir. De este modo, le parece tramposo imaginarlos «más o menos como los soldados de Cadmos», es decir, pertrechados con armas y armaduras que solo se pueden desarrollar con el progreso de la técnica y la sociedad.

Más aún, contrariamente a lo que pensaba Hobbes, el ser humano es mucho más histórico que la ciencia «dura» que quería hacer de su filosofía civil. Vimos, además, cómo también excluía de su sistema filosófico tanto a la teología como, precisamente, a la historia. Su fe en la causalidad propia de la física es excesiva, mientras que la historia nos demuestra de forma tozuda y convincente, y además a diario, que no tiene nada de necesaria. Nada de lo humano ocurre fuera de la historia y una parte de la filosofía, mal que le pese al inglés, siempre formará parte de las humanidades.

33 Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*.

Al respecto de las posturas alrededor de su filosofía, podemos observar como estas se organizan alrededor de dos polos opuestos. En el de los que consideran que hizo aportaciones positivas, se agrupan aquellos que valoran especialmente la seguridad ciudadana como el verdadero objetivo del Estado y la propiedad privada, tal vez los dos motivos más importantes para obedecer al soberano. En cambio, en torno del polo negativo están los detractores del poder absoluto, aquellos que critican a Hobbes por estar tan a favor de un régimen político que exige una obediencia ciega y por en realidad ser tan opresor de la libertad individual.

Es cierto que Hobbes estaba convencido de que el poder soberano es la única fuerza integradora entre tantas otras que actúan en dirección opuesta. Creía que el coloso Leviatán es un cuerpo artificial y corruptible que amalgama unas partículas que son por naturaleza conflictivas y tienden a la disgregación. Pero es de agradecer que no tratara al Estado como un fin en sí mismo, sino al servicio de los ciudadanos. Siempre consideró la política más como una actividad, una operación, que un objetivo en sí mismo.

El poder, y en esto se acercaba mucho a Maquiavelo, es la categoría central de su análisis político. Por tanto, cabe adherir el pensamiento de Hobbes a la misma corriente del realismo político que la del italiano, al pragmatismo que valora las acciones de los gobiernos por sus resultados. Si el soberano es capaz de garantizar la paz y el orden, si es eficaz, poco importan los costes asociados. Así, conceptos como daños colaterales, emergencia nacional, razón de Estado o estado de excepción son todos ellos deudores de los planteamientos hobbesianos (y maquiavélicos). Las constantes apelaciones que hacen gobernantes de todo el planeta a la seguridad interior pueden leerse las más de las veces desde su filosofía política. En el fondo, los planteamientos de Hobbes nos obligan a reflexionar acerca del individuo y su relación con el Estado.

El alto precio de la paz

El miedo como fundamento del poder es un arma de doble filo: por una parte, garantiza el orden interno y el apoyo de los ciudadanos, como creía Hobbes; por otro, limita las libertades de estos últimos y, en un caso extremo, puede convertir la política en un régimen del terror. ¿Cuántas veces se confrontan las libertades individuales y la seguridad nacional? En momentos convulsos, por ejemplo, es cuando más se transgreden las primeras bajo el pretexto de la segunda. Pero no solo entonces ocurre esto, desgraciadamente. De la investigación a la persecución hay solo un paso. Y muchos actos cuyo único fin es la opresión se disfrazan de herramientas imprescindibles para garantizar la protección. Las amenazas también pueden ser funcionales para el poder y, en determinadas ocasiones, se crean (y hasta se apoyan) enemigos que ayudan a justificar políticas públicas de otra forma implanteables. Pero, tomando una frase del cómic *Watchmen*, ¿quién vigila a los que nos vigilan? Casos como el Watergate, por ejemplo, ponen de relieve la necesidad de que el poder tenga instancias independientes que lo controlen. En este sentido, el Estado moderno lo es en cuanto está limitado por otros contrapoderes, y el que defiende Hobbes, en este sentido, no lo es en absoluto (y menos aún puede ser considerado liberal, en contra de la opinión ya mencionada de Strauss).

En consecuencia, la principal objeción práctica que se le puede hacer al pensamiento político de Hobbes tiene que ver con la siguiente cuestión: ¿Hasta qué punto debemos renunciar a nuestros derechos para poder vivir en paz? ¿Cuál es, en definitiva, el verdadero precio de la paz? La respuesta que Hobbes nos da no es directa y se fundamenta en que debemos decantarnos en la disyuntiva entre una y otra. Nuevamente, en lugar de explorar el valor de la paz y la libertad, prefiere concentrarse en el plato de la balanza donde está el miedo. En este

costado, encontramos dos temores: uno, instintivo, que nos puede llegar a atenazar pero también nos lleva al estado natural en el que la libertad es peligrosa y desigual; en cambio, el segundo es racional y sinónimo de civilización, producto de una libertad reducida pero segura, así como una distribución igualitaria de esta última.

Para Hobbes, la respuesta a la pregunta sobre el precio de la paz es la libertad, y este precio no le parece demasiado elevado frente a los costes que supone la guerra y la muerte. Y, paradójicamente, pagar con libertad es la única forma de disfrutar de ella, ya que no es posible alcanzar un nivel máximo sin que ello degenere en anarquía, crimen y libertinaje.

Pero merece la pena preguntarnos qué sentido tiene la una sin la otra: la libertad sin seguridad y la seguridad sin libertad.

En primer lugar, ¿de qué nos sirve ser libres si no nos sentimos seguros? Antes de contestar debemos preguntarnos si es realmente necesario un poder absoluto para garantizar que nos sintamos así. Aquí es donde se puede apreciar más claramente la debilidad del argumento hobbesiano. La falacia del mismo reside en vincular libertad y seguridad como dos caras de una misma moneda cuyo valor decide la paz o la guerra. Además, con las reglas de Hobbes, solo se puede evitar la cruz mediante una autoridad fuerte, indivisible y no cuestionada. Entonces se sigue, aunque erróneamente, que sin un régimen absolutista no es posible vivir de forma segura ni alcanzar los beneficios de la vida en sociedad. ¿Acaso no es posible pensar en un régimen que garantice amplias libertades y que al mismo tiempo asegure la paz y el orden internos? El actual sistema parlamentario británico es un contraejemplo de peso para este viejo compatriota de Malmesbury. Es cierto que el monopolio de la violencia es uno de los fundamentos del Estado moderno, pero ello no es óbice para que no deba someterse a una constante supervisión y control. En realidad, en términos

políticos, es demasiado problemático que el soberano quede fuera de toda consideración de la justicia.

Con gran desenfado, Voltaire reprende a Hobbes por este mismo motivo. Se dirige a él en segunda persona para prevenirle de que: «es inútil que sorprendas a tus lectores consiguiendo casi demostrarles que no hay más leyes en este mundo que las de la convención; que no hay más justo e injusto que lo que se ha convenido en llamar así en un país. Si te hubieras encontrado solo con Cromwell en una isla desierta, y Cromwell hubiera querido matarte por haber tomado el partido de tu rey en una isla de Inglaterra, ¿no te habría parecido ese atentado tan injusto en tu nueva isla como te lo habría parecido en tu patria?»

En segundo lugar, ¿de qué sirve la seguridad si solo nos ofrece una paz de esclavos? En países con un alto grado de inseguridad o en estado de guerra, es muy probable que los ciudadanos estén dispuestos a sacrificar mucha de su libertad individual para sentirse protegidos. En ello se basa, por ejemplo, el toque de queda, que prohíbe salir a la gente de sus casas cuando se pone el sol. Pero si la situación excepcional ha desaparecido (o cuando, maquiavélicamente, esta está fomentada por el mismo gobierno) y el estado de emergencia se mantiene, nos encontramos ante un poder usurpador que mantiene bajo mínimos los derechos individuales mediante el denominado fraude de la protección. La que hemos llamado paz de esclavos no permite en realidad ni que progrese la economía, pues esta autoridad incontrolada se apropiará de sus beneficios, y ni siquiera que los individuos disfruten de su supuesta seguridad, ya que el miedo será alentado constantemente para justificar medidas tan drásticas como permanentes. Tal es el caso, por ejemplo, de algunas comunidades indígenas que están dominadas en la actualidad por caciques o narcos, donde imperan estrictos controles de las comunicaciones, toques de queda y normas de lo más variopinto (como la ley seca o la obligación de votar a un único

partido político). En dichos lugares, todas las instituciones locales, incluida la policía municipal, sirven exclusivamente a los intereses del «hombre fuerte».

Hobbes repite hasta la saciedad que el poder debe ser indiviso, la autoridad suprema y el soberano absoluto, si se quiere cumplir eficazmente la labor de proteger a la ciudadanía. Pero aquí también quiere hacer pasar una asociación conjetural por segura: a saber la que establece entre poder político y la persona que lo ejerce, es decir, la asociación entre poder y soberano. Y la analogía biológica que escoge para representarla no está tomada al azar. El Leviatán tiene una sola cabeza, de lo que se sigue que el soberano deba ser uno, cuando podría haber optado por un monstruo de tres cabezas, pongamos por caso, igualmente temible pero cuya fuerza se encuentra compartida (y vigilada) por tres centros de decisión. Por otro lado, es demasiado habitual como para que obviemos aquí la dinámica de muchos gobiernos que se han convertido en dictaduras gracias al recurso de fomentar un miedo como el descrito por Hobbes. En justa lógica, esta es una estrategia política que debe ser regulada por instancias autónomas al poder central, desde tribunales a medios de comunicación libres. En un régimen democrático, el orden social no puede conseguirse a costa de una serie de libertades individuales que hoy en día consideramos inviolables. Se trata de lo que en la Revolución Francesa se formuló como los «derechos del hombre y del ciudadano», verdadero punto y final del Antiguo Régimen. Como vimos en el capítulo anterior, los derechos del soberano absoluto de Hobbes prevalecen sobre muchos de los que hoy conocemos precisamente como esos derechos humanos: libertad de expresión, de credo, de asociación, etc.

Hobbes, consciente del sacrificio que estaba pidiendo de una forma tácita, dedica muchas páginas a combatir la idea de libertad entendida desde el humanismo republicano. No solo está sobrevalorada,

parece sugerir, sino que es perjudicial tanto para la salud del Leviatán como para la de los jóvenes, quienes, en su inconsciencia, se atreven a rebelarse contra él.

Carl Schmitt es el pensador que ha usado más ideas políticas de Hobbes para apoyar su propia teoría del totalitarismo. Este filósofo del derecho y la política, adalid de la *Realpolitik*, emplea el concepto de estado de excepción para plantear una defensa cerrada del régimen dictatorial. Como ya advertimos, para Hobbes la guerra no es la excepción, sino que forma parte de la naturaleza del hombre. Si tal es el caso, vivimos en un frágil equilibrio que en cualquier momento puede ser roto por nuevos enfrentamientos. De hecho, Schmitt retoma esta idea y la desarrolla al afirmar que dentro de cada Estado existe una guerra interna constante que lo amenaza. Su teoría define el Estado total como aquel que elimina las diferencias y que contiene estas fuerzas que lo desintegran. Y define el estado de excepción como una situación concreta en que se suspenden las libertades y el gobierno toma poderes extra para salvaguardar el poder soberano, para defender al Leviatán acorralado. Este concepto enlaza con Hobbes como un plano intermedio que se sitúa en la frontera entre el Leviatán y la naturaleza. También sirve, según Schmitt, para delimitar el propio Estado, siendo el soberano el que tiene la capacidad de hacerlo, aunque se mantiene fuera de él. Para este filósofo, que militó en las filas del partido nacionalsocialista, el soberano es justamente aquel que es capaz de determinar cuándo un peligro justifica poner en marcha un proceso de emergencia tal.

Hitler, convertido en *Führer*, decretó el estado de excepción en 1933, situación que aprovechó para deshacerse de un gran número de enemigos y opositores. Este estado excepcional de la Alemania nazi no se levantaría hasta 1945, acabada ya la guerra y tiempo después de que Walter Benjamin se quitara la vida. Benjamin, filósofo de inspiración marxista y romántica, planteó una crítica a este peligroso concepto

de Schmitt, a quien, por otra parte, conocía y admiraba. Esta misma impugnación se puede hacer también a la teoría de Hobbes, por lo que resulta aquí de especial interés.

En su octava tesis, Walter Benjamin escribió sobre el concepto de la historia, afirmando que «la tradición de los oprimidos nos enseña que el "estado de excepción" en que vivimos es la regla. Debemos llegar a un concepto de historia que le corresponda. Entonces tendremos ante nosotros la misión de propiciar el auténtico estado de excepción; y con ello mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo».[34] Según esta perspectiva, el estado de excepción no es una situación particular, sino el estado habitual que tiene como resultado la opresión de los más débiles. Entonces, al contrario que Schmitt, Benjamin define al soberano como el responsable de evitar el estado de excepción, es decir, de evitar la violencia y la opresión. Es innegable que la historia que propone Benjamin dista mucho de ser la del progreso de la razón, propia de la Ilustración, ya que la suya se caracteriza por una sucesión interminable de excepciones opresoras. Al plantear esta tesis, Walter Benjamin consigue volver a introducir la historia tanto en la teoría de Schmitt como indirectamente en la de Hobbes. El estado de guerra del uno y el de excepción del otro forman parte de la historia. Ambos, por lo tanto, son contingentes. Y, mediante su remisión histórica, Benjamin denuncia dicha condición, un paso previo y necesario para rebatir estas doctrinas que pretenden pasar por necesarias y a través de las cuales quieren justificar el poder ilimitado.

Volviendo por un momento a Schmitt, la ascendencia a Hobbes se percibe, más allá de la constante guerra interna, en que el alemán consideraba que el primer fundamento de la ley era la autoridad, en lugar de la verdad. Asimismo, coincidía con el inglés en que la legitimidad

34 Benjamin, W., *Tesis sobre la filosofía de la historia.*

del Estado reside en su capacidad para proteger a sus miembros. Por último, ambos (como también Maquiavelo) concebían al hombre como un ser malvado y licencioso. Y es precisamente esta antropología negativa la que vamos a tratar en el último apartado de esta obra.

La unidimensionalidad del hombre

Antes de discutir la concepción que Hobbes tenía del ser humano, debemos responder a una de las preguntas que planteábamos en el apartado anterior: ¿en qué mejora la vida de los ciudadanos al firmar el contrato social? A primera vista, no se vislumbran demasiados beneficios. En un régimen como el que plantea Hobbes, la libertad de los súbditos queda seriamente coartada, y además, la tendencia es que esta se irá viendo perjudicada de forma paulatina e inexorable. A nivel material, tampoco parece que la situación mejore: el soberano se mantiene por encima de la ley y se reserva el derecho de recaudar y expropiar indiscriminadamente, con lo que la seguridad jurídica, en contra de lo que opinaba Hobbes, quedaría en entredicho. En términos de orden y paz, lo que ocurre con el nacimiento del Leviatán es que se sustituye una violencia más general por otra que, en casos extremos, puede ser tan imprevisible y arbitraria como la primera (aunque se encuentre concentrada en menos manos). Por lo tanto, mejorar no parece que mejore mucho la vida de los ciudadanos. Por su parte, el argumento de mayor peso que Hobbes aporta al respecto no es asertivo, sino negativo: al firmar el acuerdo conseguimos que no empeore la situación, y que la guerra no conlleve el establecimiento del derecho natural en el único patrón del comportamiento humano.

En lo que respecta a la naturaleza moral y política del hombre, Hobbes opta muchas veces por ponerse en el peor de los casos, cuando

no en el más extremo. Es muy sintomático, por ejemplo, que emplee la expresión «evitar la muerte» muchas más veces que su antónimo «preservar la vida».

Para empezar, realiza un retrato interesado de un hombre que es capaz de renunciar a todos los derechos, menos a uno, con tal de vivir en un entorno seguro, aunque ello comprometa gravemente su libertad. De este modo, el hombre hobbesiano toma sus decisiones sobre todo por la aversión, mucho más que por la atracción. Se trata de un individuo que se fija poco en las potenciales ganancias y, en cambio, da mucha más relevancia a las posibles pérdidas y a lo que los economistas llaman «el coste de oportunidad», un concepto que se refiere a las pesadumbres, a lo que se deja de ganar.

Por otro lado, considera que los acuerdos solo se cumplen por el temor al castigo, aunque es muy discutible que un gran número de personas se liguen con un vínculo contractual con la idea de traicionarlo. Y, cuesta mucho coincidir con Hobbes en su convencimiento de que los pactos que hacemos por temor sean obligatorios, como ocurre con el contrato social que firmamos bajo el miedo a la muerte. Además de estar protegidos hoy en día contra esta situación por leyes específicas, parece obvio que si alguien tiene tan pocos escrúpulos como para secuestrarnos, no cabe respeto ninguno a los acuerdos a los que nos forzó a llegar, muchas veces a punta de pistola.

Para Hobbes, los hombres somos unidimensionales: egoístas, despiadados, brutales, ruines y peligrosos. Escondemos nuestra verdadera naturaleza licantrópica detrás de unas exiguas máscaras de civilidad que nos obliga a llevar el Leviatán. La antropología de Hobbes destaca, por lo tanto, los aspectos más negativos del ser humano, pero su descripción es excesivamente parcial. En el sistema hobbesiano, lamentablemente no hay espacio para la filantropía, la bondad, el altruismo y el afán desinteresado. Sin embargo, existen muchos in-

dividuos que alcanzan la felicidad aprendiendo a desear menos, en lugar de desfallecer y competir en una carrera de locos por cumplir unos deseos materiales tan propios de nuestra sociedad consumista. Todos conocemos también algunos seres humanos admirables que actúan movidos exclusivamente por la buena fe, por el deseo de ayudar al prójimo, por un sentimiento de empatía y compasión con los más desfavorecidos. En pocas palabras: el amor también mueve el mundo, Sr. Hobbes.

Leo Strauss, por su lado, le acusa de ser en este aspecto menos «científico» que en otras secciones de su teoría. En concreto, critica que su antropología filosófica esté mucho más basada en su propia experiencia y observación que en la ciencia moderna. «La filosofía política de Hobbes está, como proclama su creador, basada en un conocimiento de los hombres que se acrecienta y corrobora por el conocimiento y examen de uno mismo que realiza el individuo, y no en una teoría general científica o metafísica. Y porque está basada en la experiencia de la vida humana, no puede en ningún caso, a pesar de todas las tentaciones de la ley natural, caer por completo en el peligro de la abstracción de la vida moral e ignorar la diferencia moral. Por esta razón, la filosofía política de Hobbes tiene una base moral, porque no se deriva de la ciencia natural sino que está fundada en la experiencia de primera mano de la vida humana».[35] Y esta es, probablemente, la principal objeción teórica que se le pueda hacer: en este apartado no aplicó su método hasta sus últimas consecuencias.

Ya mencionamos que esta concepción de la naturaleza del hombre se basa en la igualdad natural. Sin embargo, la política de Hobbes se fundamenta en una radical diferencia entre el soberano y el resto de súbditos. Somos iguales por naturaleza, pero no lo somos ante la ley. Más aún, el soberano está por encima (o fuera) de ella y puede usarla a dis-

35 Strauss, L., *The political philosophy of Hobbes: its basis and its genesis.*

creción para recompensar o sancionar comportamientos, sin ser luego juzgado por ello. «Haz lo que yo diga, pero no mires lo que yo haga» es una máxima que tiene cabida en la filosofía política del gran Leviatán.

En una línea crítica afín, Locke advierte de lo irracional que es delegar poderes tan ilimitados en un soberano. Se sirve de la misma alegoría hobbesiana para desmontarla con ironía. Si para salir del escollo de la naturaleza, sostiene, debemos cederle todo el poder de nuestras espadas a un Leviatán, «ello equivale a pensar que los hombres son tan estúpidos como para protegerse de los daños que puedan causarles mofetas y zorros, y que encuentran satisfacción, más aún, seguridad, en el hecho de ser devorados por leones».[36] Si el soberano está tan determinado por sus pasiones como cada uno de nosotros, si el espíritu de la bestia no es en nada especial, ¿no será preferible un régimen político que no nos haga depender de los caprichos y temores de un déspota que continúa en el estado de naturaleza? ¿Quién limita, entonces, las ambiciones del que está por encima del bien y del mal? ¿Acaso este hombre ya no es un lobo para el resto de los hombres? ¿Qué fuerzas le van a frenar en su apropiación de nuestras libertades mediante su imparable actividad legislativa? Si este es el precio de la seguridad, según nuestro hombre, ¿estaremos realmente dispuestos a pagarlo? ¿Alguno firmaría un contrato con semejantes cláusulas?

Además, Hobbes concibe a la ciudadanía como un agente pasivo, cuya actividad es prácticamente apolítica (o solamente política en el preciso y único instante de alcanzar el pacto fundacional). De este modo, solo reserva deberes para los súbditos, mientras que sus menguados derechos dependen de la acción de un solo soberano (un hombre o una asamblea). Como defensor del orden, limita el papel del ciudadano en exceso, hasta el punto de que la acción individual

[36] Locke, J., *Dos ensayos sobre el gobierno civil.*

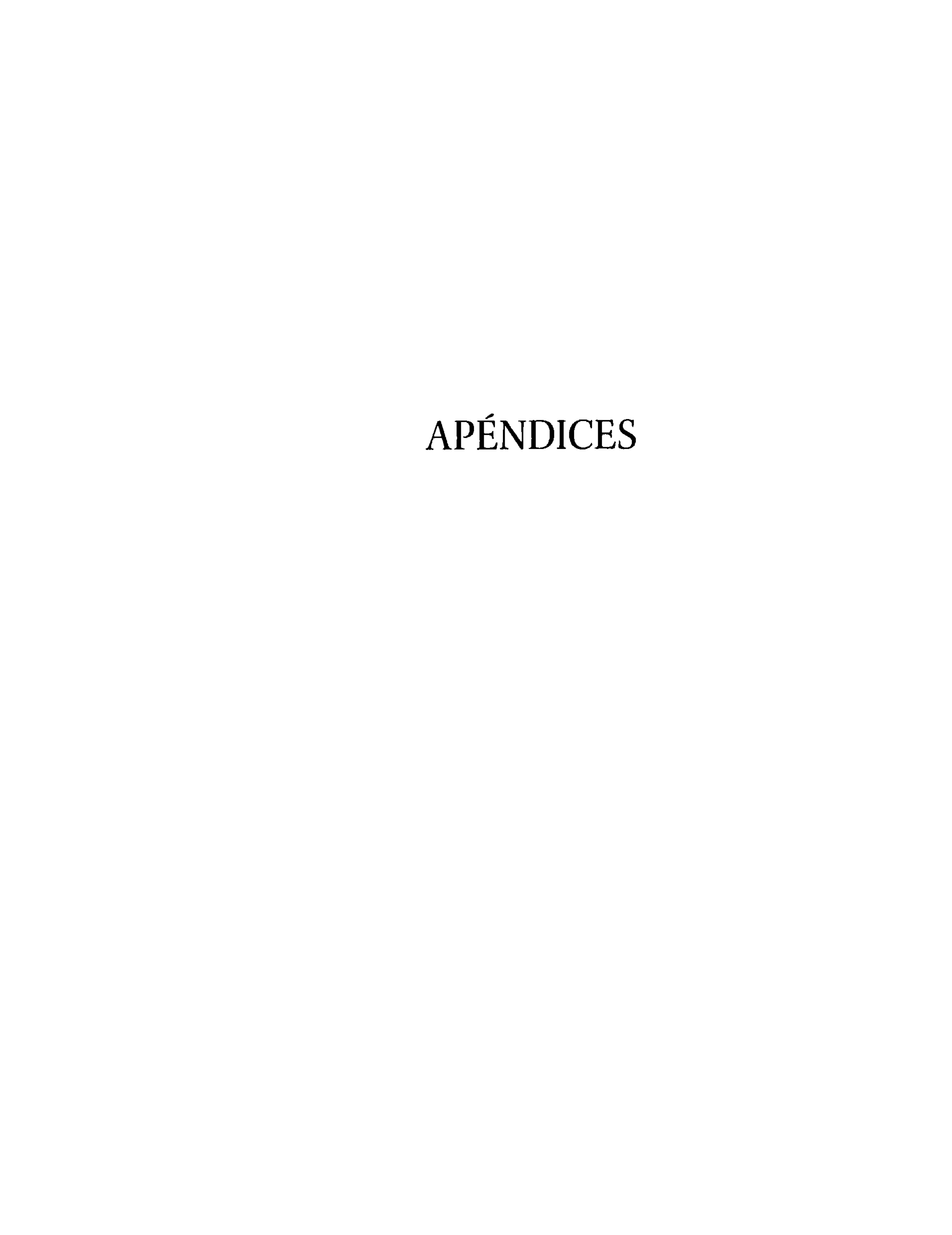
apenas tiene efecto de relevancia sobre el funcionamiento del sistema. El ciudadano es un agente pasivo cuya función es formar parte de un todo que no controla. Es un súbdito obediente que se deja mandar por una autoridad suprema. En realidad, cabría preguntarle a Hobbes, ¿solo somos ordenadas abejas o esforzadas hormigas?

No obstante, que formemos parte del ogro estatal no quiere decir ni que comulguemos con todas sus actuaciones, ni que debamos abstenernos de intentar cambiarlo desde su interior, ni que lo legitimemos con nuestra simple participación en la vida social, ni que, en un caso extremo, no tengamos la libertad de abandonarlo. Sin embargo, Hobbes no está dispuesto a aceptar la desobediencia, ya que la considera una de las causas peligrosas que originan la guerra civil. Además, tampoco deja lugar en su política para la acción colectiva; el suyo es un universo de individuos atomizados, solitarios, que no pueden esperar ninguna colaboración desinteresada de sus semejantes. Suerte que en esto, también, se equivocaba. No fue consciente de la capacidad modeladora de los movimientos sociales. Estas fuerzas de resistencia y oposición son las que se ocupan de poner freno a las ansias totalizadoras y de perpetuación de los gobernantes. En cierta medida, en contra de lo que Schmitt afirmaba, estas últimas son las que también delimitan el Estado.

En su concepción del Estado, Hobbes también destaca un aspecto por encima del resto, que es su dimensión policial y militar. Si el poder tiene que ser coercitivo y su fin primero es protegernos, lo más importante son los cuerpos y fuerzas de seguridad. Lo primero que debe proveer es, una vez más, seguridad interior y paz exterior. Solo después de conseguirlo, puede el gigante ocuparse de cuestiones secundarias como la justicia, la libertad o la virtud de sus miembros (aunque su filosofía política no se ocupa explícitamente de cuestiones como la justicia social o la equidad). Sin embargo, el democrático Es-

tado del Bienestar, propio de las sociedades avanzadas europeas, es una persona artificial mucho más multifacética que el mismo Leviatán. Efectivamente, nuestro monstruo actual es mucho más solidario, más filantrópico y, en el fondo, también mucho más protector que el hobbesiano.

Thomas Hobbes de Malmesbury, utilitarista, determinista, compatibilista, materialista, mecanicista, hombre de ciencia, geómetra, filósofo sistematizador, nominalista, defensor del absolutismo político y acicate de teólogos y clérigos con aspiraciones políticas, se opuso a la concepción medieval del hombre, a todo tipo de dogmatismo heredado y a la escolástica aristotélica. Fue uno de los padres del individualismo y contribuyó notablemente a la escuela del realismo político. Desarrolló de principio a fin todo un sistema filosófico y fue el primero en escribir filosofía en inglés. Su esfuerzo, por magno y meticuloso, tiene un valor intrínseco, si bien algunas de sus conclusiones así como algunos de sus fundamentos son discutibles, como hemos querido dejar constancia en este último capítulo. Sin embargo, han sido más las contribuciones que han transcendido. Su filosofía moral, por ejemplo, ha tenido una notable influencia posterior. Su ciencia política ha sido manifiestamente su mayor logro. Su teoría del contrato social fue pionera y sirvió de base para las de Locke y Rousseau. Y lo más importante: creyó haber dado con la explicación del surgimiento del Estado mediante un proceso deductivo que partía de su concepción de la naturaleza humana. Y esta es una aportación de primera magnitud, que todavía hoy en día perdura. Después de Hobbes, ya no es posible una filosofía política que no sea a la vez antropológica.



APÉNDICES

OBRAS PRINCIPALES

La extensión y aparente complejidad de los escritos de Hobbes pueden suponer un obstáculo para todo aquel lector interesado que decida dar el paso e iniciarse en su estudio de primera mano. Pero hay dos cuestiones que juegan a su favor: en primer lugar, la misma forma en que el filósofo inglés fue perfeccionando sus trabajos políticos hace que su puerta de entrada sea el último de cuantos publicó, *Leviathan*, y que, una vez leído este, sea necesario remontarse a las obras anteriores (en este orden, *De Cive* y *Elements of Law*); en segundo lugar, el hecho de que esta última obra no formara parte de la trilogía en la que desarrolló su sistema filosófico, los *Elementa Philosophiae*, hizo que se viera obligado a añadir los capítulos mínimos de otras secciones (sobre metafísica, epistemología, lingüística, lógica, psicología y ética) que consideraba necesarios para comprender su «ciencia» política. No en vano el título completo de su obra capital es *Leviathan. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. De nuevo, este es otro motivo de peso para elegir esta extensa obra –supera las 600 páginas– como guía para adentrarse en la filosofía de Hobbes y, a partir de las dudas o intereses que en su lectura se puedan generar, ir a buscar otras obras como *De Corpore*, *De Homine* o *Behemoth*.

Las obras completas de Hobbes se hallan reunidas según la lengua en que fueron escritas. Aparecieron en dos magnas ediciones que entre 1839 y 1845 recopiló sir William Molesworth: las de lengua inglesa ocupan once volúmenes y llevan por título general *The English Works*

of Thomas Hobbes of Malmesbury, mientras que las escritas en lengua latina se recogen en cinco volúmenes y se titularon *Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera Philosophica quae Latine Scripsit Omnia.*[37] Por su parte, la Universidad de Oxford lleva publicando la edición Clarendon de las obras completas de nuestro filósofo desde 1984 y previsiblemente lo continuará haciendo en los próximos años.

Como se mencionó al inicio, el biógrafo oficial de Hobbes fue John Aubrey, también de Malmesbury, que lo conoció en persona. Aubrey recopiló información de un gran número de sus contemporáneos en *Brief Lives*, que en realidad es una colección de apuntes que nunca llegó a ordenar o a redactar para ser enviados a imprenta.[38] A Hobbes, le dedica una notable y entretenida biografía que no es especialmente breve ni por extensión (unas ochenta páginas) ni por los años de vida de su protagonista (noventa y uno). Para quien quiera completar este retrato esbozado en vida de Hobbes (y de lectura obligada) con otro mucho más actual y que también dé cuenta de su producción intelectual, *Hobbes: A Biography*, firmada por A. P. Martinich, es una biografía muy completa y escrita con un estilo claro. Este profesor de la Universidad de Texas es también autor de *A Hobbes Dictionary*, otro trabajo digno de ser consultado por todo el que quiera emprender la tarea de sumergirse en el pensamiento hobbesiano.

37 Esta colección exhaustiva de los textos hobbesianos fue reeditada entre 1961 y 1966 por la editorial alemana Scientia Verlag de Aalen.

38 Aunque se traduciría mejor como «Biografías breves», la versión en castellano también lleva por título *Vidas breves.*

CRONOLOGÍA[39]

Vida y obra de Hobbes	Historia, pensamiento y cultura
	1585. Inicio de la guerra anglo-española.
1588. 5 de abril: Nace en Westport, Malmesbury, al sudoeste de Inglaterra.	**1588**. Ataque fallido de la llamada Armada Invencible española.
	1596. Nacimiento de Descartes.
1602. Inicia sus estudios en el Magdalen Hall de Oxford.	
1604. Su padre protagoniza una violenta pelea y lo abandona para siempre.	**1604**. Fin de la guerra anglo-española con la firma del tratado de Londres, favorable a España.
1608. Después de licenciarse, entra al servicio de la familia Cavendish.	
	1609. Kepler publica *La nueva astronomía*.

[39] En el siglo XVII Inglaterra se regía por el calendario juliano en lugar del gregoriano (más exacto y diez días por delante), porque no quería calcular el tiempo de la misma manera que los católicos. Las fechas que se incluyen a continuación siguen el calendario gregoriano, que se ha convertido en estándar en todo el planeta.

Vida y obra de Hobbes

1610-1615. Primer viaje por el continente europeo acompañando a su pupilo.

Entra en contacto con Paolo Sarpi, fraile y político de la República de Venecia.

1619-1623. Trabaja como amanuense de Bacon, a cargo de los Cavendish.

1628. Deja el servicio de los Cavendish al morir prematuramente el segundo conde de Devonshire.

1629. Publica la traducción de la *Historia de la guerra del Peloponeso* de Tucídides, con una introducción escrita por él.

Se incorpora al servicio de sir Gervase Clifton.

Historia, pensamiento y cultura

1610. Galileo publica *Siderus Nuncius*, basado en las observaciones realizadas a través del telescopio.

1616. Mueren Cervantes y Shakespeare.

1618. Inicio de la guerra de los Treinta Años.

1620. Bacon publica *Novum Organum*.

1623. Galileo publica *El ensayista*.

1625. Grocio publica *Del derecho de la guerra y la paz*.

1626. Muere Bacon.

1628. El rey Carlos I acepta la Petición de Derechos (*Petition of Rights*) promovida por el parlamento.

1629. Carlos I disuelve el parlamento y ordena clausurar sus puertas.

Vida y obra de Hobbes	Historia, pensamiento y cultura
1630. Segundo viaje por el continente acompañando al hijo de su nuevo patrón.	
Descubre por casualidad la geometría.	
Entra de nuevo al servicio de la familia Cavendish.	**1633.** Proceso y condena de la Iglesia católica a Galileo, quien es obligado a retractarse.
1634-1636. Tercer viaje por el continente acompañando al hijo de su primer pupilo y futuro tercer conde de Devonshire.	**1634.** Carlos I pacta con España atacar a los holandeses, por lo que necesita recaudar fondos.
Conoce en persona a Galileo cerca de Florencia.	**1637.** Descartes publica *El discurso del método.*
	1639. Inicio de la guerra civil en Escocia.
1640. Termina el manuscrito *Elements of Law.*	**1640.** El parlamento se vuelve a reunir por primera vez en once años.
Se exilia a París por miedo a la reacción de las fuerzas del Parlamento Largo.	El conde de Strafford y el arzobispo de Canterbury son arrestados por orden del parlamento y, posteriormente, ejecutados.

Vida y obra de Hobbes	**Historia, pensamiento y cultura**
1641. Contribuye con sus objeciones a las *Meditaciones metafísicas* de Descartes.	**1641.** Inicio de la guerra civil en Irlanda
1642. Publica *De Cive*, la tercera parte de su sistema filosófico *Elementa Philosophiae*.	**1642.** Inicio de la primera guerra civil inglesa. Muere Galileo.
1646. Ejerce de tutor de matemáticas del futuro Carlos II, puesto que ocupará hasta 1648.	**1646.** Fin de la primera guerra civil inglesa.
1647. Padece una grave enfermedad que lo postra medio año y le deja secuelas.	**1647.** Inicio de la segunda guerra civil inglesa.
1648. Conoce personalmente a Descartes.	**1648.** Fin de la segunda guerra civil inglesa. Paz de Westfalia, que pone fin a la guerra de los Treinta Años.
	1649. 30 de enero: Ejecución pública de Carlos I en Londres.
1650. Escribe una revisión y una nueva conclusión de su *Leviathan*.	**1650.** Inicio de la tercera guerra civil inglesa. Muere Descartes.
1651. Publica *Leviathan*. Es apartado de la corte en el exilio.	**1651.** Carlos invade Inglaterra con el apoyo de las tropas escocesas, pero es derrotado. Fin de la tercera guerra civil inglesa.

Vida y obra de Hobbes

1652. Regresa a Inglaterra.

1655. Publica *De Corpore.*

1658. Publica *De Homine.*

1666. Es investigado por el Parlamento bajo cargos de ateísmo y herejía sin llegar a ser procesado.

El rey intercede por él.

1670. Termina la redacción de *Behemoth*, pero el rey desaconseja su publicación.

Historia, pensamiento y cultura

1653. Cromwell disuelve el Parlamento Largo.

Se instaura el Protectorado.

1658. Muere Cromwell y le sucede su hijo Richard como Lord Protector.

1659. Richard Cromwell abdica ocho meses después de ser nombrado soberano.

1660. Carlos II regresa al trono de Inglaterra desde el exilio en París.

1665. La gran plaga de peste negra azota Inglaterra.

1666. Gran incendio de Londres.

Proceso en el parlamento en contra del ateísmo.

Vida y obra de Hobbes	Historia, pensamiento y cultura
1672. Publica su autobiografía en latín.	
	1673. La ley de exclusión (*Test Act*) prohibe a los católicos ocupar cargos civiles o militares en Inglaterra.
1675-1676. Publica las traducciones de las obras de Homero: *Ilíada* y *Odisea.*	
1679. 4 de diciembre: Muere en una de las casas de la familia Cavendish.	**1679.** La ley de modificación (*Amendment Act*) reconoce el derecho de *habeas corpus* en Inglaterra.
1682. Publicación póstuma de *Behemoth.*	

ÍNDICE ONOMÁSTICO

HOBBES

La autoridad suprema del gran Leviatán

Thomas Hobbes es uno de los más brillantes –y a la par olvidados– filósofos del siglo XVII. Hombre de letras, humanista y científico, combinó empirismo y racionalismo en la aplicación que llevó a cabo del método hipotético-deductivo a la filosofía.

Su pensamiento es recordado sobre todo por sus ideas políticas. Hobbes es el arquitecto de una fortaleza teórica que hunde sus cimientos en las decisiones racionales de unos individuos decididos a erigir ese poder soberano y protector que es el Estado. La obligación de obedecer a esta autoridad suprema parte del consentimiento recogido en un contrato social que establecen estos mismos individuos. Paradójicamente, el poder centralizado y absoluto, inmortalizado en la figura del gran Leviatán, es para Hobbes el mejor garante de la libertad de los hombres frente a ellos mismos.

Manuel Cruz *(Director de la colección)*

